

SE DE
ARIS.
888.
.23.

UNIVERSITÉ DE FRANCE — ACADÉMIE DE PARIS

LA CERTITUDE

DANS LA

PHILOSOPHIE DE M. RENOUVIER

ET LA

CERTITUDE CHRÉTIENNE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

Et soutenue publiquement le mardi 20 mars 1888, à 4 heures

PAR

D. CHABAS

ALENÇON

IMPRIMERIE TYPOGRAPHIQUE F. GUY

11, RUE DE LA HALLE-AUX-TOILES, 11

1888

LA CERTITUDE

DANS LA

PHILOSOPHIE DE M. RENOUVIER

ET LA

CERTITUDE CHRÉTIENNE

UNIVERSITÉ DE FRANCE — ACADÉMIE DE PARIS

LA CERTITUDE

DANS LA

PHILOSOPHIE DE M. RENOUVIER

ET LA

CERTITUDE CHRÉTIENNE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

Et soutenue publiquement le mardi 20 mars 1888, à 4 heures

PAR

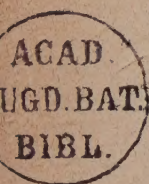
D. CHABAS

ALENÇON

IMPRIMERIE TYPOGRAPHIQUE F. GUY

11, RUE DE LA HALLE-AUX-TOILES, 11

1888



FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Examineurs de la soutenance :

M. MASSEBIEU, Président de la soutenance.	
M. MASSEBIEU,	}
LICHTENBERGER,	
MÉNÉGCZ.	
	Examineurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions
particulières du candidat.

A MON MAITRE VÉNÉRÉ

Monsieur ASTIÉ

*Professeur à la Faculté de théologie de l'Église libre
du canton de Vaud.*

*Hommage respectueux de mon profond
dévouement.*

AVANT-PROPOS

La présente étude a pour objet d'exposer, dans ses principaux traits, la remarquable théorie de M. Renouvier sur la certitude, et de donner, en forme de conclusion, les conséquences qu'on peut tirer de cette théorie, si elle est vraie, pour la certitude chrétienne et l'apologétique. Ce travail est loin d'être complet. Nous avons évité autant que possible les longs développements, si nécessaires pourtant en pareille matière, afin de nous maintenir dans les limites ordinaires d'une thèse de baccalauréat. Nous nous estimerons heureux si seulement notre exposé dénote une certaine intelligence du sujet, et si, malgré ses nombreuses lacunes, il engage nos lecteurs à recourir eux-mêmes aux ouvrages de M. Renouvier.

Il est regrettable que beaucoup de personnes reculent devant l'étude de la pensée de ce philosophe, à cause de la langue qui lui est propre et de l'obscurité de son style.

Avec un peu de persévérance, elles découvriraient, pensons-nous, sous cette obscurité, presque inévitable dans le domaine de l'abstraction, une pensée forte et profonde. M. Renouvier a fait et poursuit encore une œuvre considérable en philosophie, de l'aveu de bien des hommes distingués. Ce n'est pas à nous qu'il appartient d'en indiquer la portée. Dans ses nombreux ouvrages (1), on trouvera des études originales et approfondies sur les principaux problèmes qui préoccupent la pensée contemporaine. En les lisant, on se sent en présence d'une forte individualité, passionnée pour le vrai, indépendante dans son allure, ne cherchant nullement à déguiser ses préférences et dominée par cette idée que la vérité est une œuvre humaine et individuelle. La valeur de la pensée est ainsi mise en rapport avec la direction morale et intellectuelle de la personne. On peut dire que cette grande idée est à la base de la philosophie de M. Renouvier. C'est là ce qui explique sa franchise, brusque parfois, mais désintéressée, vis-à-vis des autres écoles philosophiques. A ce propos, nous rappellerons que cet éminent philosophe a donné une preuve de son indépendance et de sa sincérité dans l'attitude militante qu'il a prise vis-à-vis du catholicisme. On sait que M. Renouvier s'est séparé officiellement de cette religion, non sans causer quelque étonnement à ceux qui n'y croient plus, et qu'il a demandé à être inscrit dans l'Église réformée, où il comptait trouver satisfaction à son besoin de liberté et à ses aspirations morales. Cette courageuse attitude, que

(1) Outre les ouvrages qu'il a publiés, M. Renouvier dirige avec la collaboration de M. Pilon, depuis 1872, une revue périodique : *La Critique philosophique*, politique, scientifique et littéraire. Paris, 54, rue de Seine.

nous aimerions pouvoir constater chez la plupart des libres penseurs, mérite d'être signalée à une époque où la conduite est loin d'être conforme à la théorie. Beaucoup de philosophes sérieux, qui repoussent certainement les erreurs du catholicisme et souffrent peut-être d'en voir le joug peser lourdement sur les esprits, s'abstiennent pourtant de toute protestation énergique soit dans les paroles soit dans les actes. La pensée libre semble n'être plus qu'une pensée indifférente, c'est-à-dire un scepticisme au fond et un scepticisme dangereux. Croirait-on par hasard que la croyance au bien et au vrai soit solidaire de l'institution catholique, et pense-t-on que, celle-ci une fois renversée, il ne resterait plus rien des vérités que réclame la conscience religieuse et morale ?

Cette passion pour la liberté et pour l'affranchissement des esprits ne revêt pas chez M. Renouvier, comme on pourrait le croire, le caractère négatif de la libre pensée. En disciple de Kant, il fait une grande place aux nobles aspirations de l'homme, et c'est précisément cette robuste foi morale et ce souci des exigences de la vérité qui donnent à sa critique une sévérité et une rigueur qui effrayent au premier abord. Nous avouons que la nature du sujet de notre étude, sujet qui touche à tous les autres, et la vigueur comme la hardiesse que M. Renouvier apporte dans l'examen de toute question, nous ont causé parfois des troubles profonds. Inutile de les décrire. Ceux qui ont jamais voulu penser par eux-mêmes les comprennent pour les avoir éprouvés. Nos croyances avaient eu déjà leur crise ; la lecture des ouvrages de M. Renouvier n'a fait que la renouveler, l'accentuer, nous allions dire l'aggraver. Mais non. Il est douloureux sans doute de voir nos croyances s'ébranler, puis disparaître emportant chacune

un lambeau de notre vie et de notre cœur, et de chercher ensuite à tâtons dans la nuit de notre âme; mais ces moments-là peuvent être féconds et l'on doit s'estimer heureux d'y avoir passé. Si la crise est périlleuse, elle peut, elle doit être, salutaire. Trois issues se présentent alors. La première est celle du scepticisme. On affirme qu'on ne peut rien affirmer si ce n'est son propre doute. Ce doute prolongé devient une véritable négation. On pense ne pas prendre position pour ou contre la vérité; en réalité, on prend position contre elle. Le doute systématique se substitue ainsi au doute méthodique. Par lassitude on renonce à poursuivre le vrai, tout en se conformant, au demeurant, à la coutume et à l'opinion. Par la seconde voie, on pense sortir du doute, mais on ne fait qu'y rester. On croit alors, mais sans croire réellement, pour des raisons qu'on ne peut s'avouer suffisantes et sous le coup des passions, de la terreur ou du prestige de l'autorité. Ces cas de vertige mental, comme les nomme si bien M. Renouvier, sont fréquents dans la vie et surtout en religion. La première et la seconde issue impliquent des actes de faiblesse, d'abdication et souvent de lâcheté morale. La vérité y perd sa grandeur et sa dignité et du même coup l'homme se diminue et se rabaisse. Il reste heureusement une troisième voie : c'est la croyance libre, réfléchie, sincère, qui ne se dissimule pas les difficultés, mais qui a des raisons sérieuses et morales pour ne pas s'y laisser acculer. Il est vrai qu'on renonce ainsi au savoir absolu; mais comme ce savoir-là est inaccessible et contradictoire en lui-même, nous pouvons le laisser sans grande perte à ceux qui le cherchent encore ou aux naïfs qui s'imaginent l'avoir trouvé. C'est là le *pari moral* qui sera décrit au cours de notre étude, c'est la foi au devoir, laquelle appelle

à son tour la foi au Père Céleste, au Dieu de sainteté tel qu'il s'est manifesté et communiqué aux hommes par Jésus-Christ.

Avant d'aborder le sujet de notre étude, nous essaierons de caractériser très brièvement le criticisme de M. Renouvier, en indiquant les points principaux où il se sépare du Kantisme. M. Renouvier commence la critique de la connaissance par la définition de la représentation en général. La représentation est ce par quoi les choses connues sont données à la connaissance. Dans toute représentation, il faut distinguer deux éléments, l'élément *représenté* et l'élément *représentatif* qui représente. Ces deux éléments sont inséparables ; il n'y a pas de représenté sans représentatif et on ignore ce que pourrait bien être un représentatif sans un représenté. La chose ainsi connue dans cette synthèse indissoluble est appelée *phénomène*. Il résulte de là que, pour la connaissance, il n'y a que des phénomènes et point de choses en soi ; celles-ci sont comme n'existant pas et leur affirmation n'a aucune portée. Le néocriticisme français n'aboutit pas à un phénoménisme idéaliste, comme on pourrait le croire. M. Renouvier admet l'existence *pour soi* des phénomènes, tels qu'ils sont donnés dans la représentation, c'est-à-dire inséparables des formes aprioriques de la connaissance. De là, le nom de *phénoménisme réaliste* dont on désigne cette théorie. Ce phénoménisme se rattacherait-il peut-être au positivisme soi-disant scientifique ? M. Renouvier se distingue des positivistes en ce qu'il fait une grande part à la croyance fondée sur les postulats moraux et en ce qu'il établit le libre arbitre comme fondement de la certitude. Mais la matière même des postulats n'échappe pas

aux lois de la connaissance ; ce phénoménisme est donc rigoureux et s'applique aux vérités demandées par la raison pratique.

C'est sur ce point que le néocriticisme français se sépare de Kant. Le phénoménisme du philosophe allemand se réduisait à un idéalisme transcendantal par suite de l'affirmation d'un monde *nouménal* existant en dehors de toute représentation.

C'est dans ce monde nouménal que Kant plaçait le fondement de la réalité des vérités morales, telles que la liberté, la divinité, l'immortalité. Kant fut conduit à poser l'existence du noumène ou de la chose en soi par les antinomies de la raison pure.

« Kant, dit M. Renouvier, ayant posé comme également valables, et appuyées de raisons qui se balancent, les thèses et les antithèses des antinomies d'extension et de composition, dans l'espace et dans le temps, a violé le principe de contradiction, encore que sans l'avouer ; mais, cela fait, il a vu un chemin tout ouvert pour arriver à la reconnaissance du noumène, en dehors des phénomènes. Puisque, a-t-il dit, la thèse et l'antithèse ont même valeur, c'est qu'elles n'en ont aucune, étant mutuellement incompatibles ; c'est qu'il ne faut affirmer le monde ni comme fini ni comme infini ; c'est que ce monde ou ensemble des phénomènes, n'existe point en soi ; c'est, enfin, que les phénomènes sont *transcendamment* idéaux, et qu'il existe en dehors d'eux, en dehors de l'espace et du temps, une réalité suprême, inconnue et inconnaissable, en laquelle s'évanouissent les oppositions purement dialectiques des antinomies (1). » Cet examen critique des

(1) Renouvier : *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, tome II, page 385.

antinomies de Kant est le point de départ de la philosophie de M. Renouvier. Celui-ci reproche à Kant d'accorder une égale valeur aux thèses et antithèses des antinomies, parce que l'application rigoureuse du principe de contradiction montre la fausseté des antithèses qui posent l'infini du monde dans le temps et dans l'espace.

Les thèses qui limitent le monde dans le temps et dans l'espace, dans la composition comme dans la division de ses parties, sont vraies. M. Renouvier nie la réalité de l'infini actuel parce que l'infini est une notion contradictoire, comme cela ressort de l'application du principe du nombre. L'infini, sous le rapport du nombre, est un nombre plus grand que tout nombre assigné ou assignable. On arrive ainsi à cette proposition contradictoire : le nombre infini, réalisé ou donné, est un nombre plus grand que tout nombre donné ou simplement possible. Donc le nombre infini, étant plus grand que tout nombre donné, ne peut être donné. Ainsi l'on doit rejeter l'infini réalisé et considérer la notion de l'infini comme l'intuition de l'indéfini possible. Mais cette idée de l'indéfini « est non seulement différente de celle de l'infini actuel, mais encore contradictoire de cette idée (1). »

La causalité universelle doit être aussi rejetée parce qu'elle implique une série infinie actuellement réalisée d'antécédents et de conséquents, ou de cause et d'effets.

Ainsi se trouve renversée la base sur laquelle Kant avait posé le noumène inconnaissable. Il est juste d'ajouter que Kant a donné une autre preuve de l'existence de la chose en soi. Si on nie la chose en soi, « on arrive, dit Kant, à cette absurde proposition : qu'il y a des phénomènes ou

(1) *Loc. cit.*, page 377.

des apparences sans qu'il y ait rien qui apparaisse. » Ce « *rien qui apparaisse* » est équivoque, car il y a toujours quelque chose qui apparaît, c'est le phénomène même. On ne peut trouver avec Kant la proposition absurde que si l'on a comme lui l'arrière-pensée que le phénomène est l'apparence de quelque chose qui ne paraît pas, ce qui est précisément en question. On pourrait encore objecter ceci : supposons qu'il nous soit donné de connaître la chose en soi ; celle-ci deviendrait à son tour, en tant qu'objet de connaissance, un phénomène qui impliquerait comme tel une chose en soi et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

Voilà les principales objections théoriques qu'on peut faire à Kant. Le plus grand défaut du Kantisme est dans l'affirmation d'un monde nouménal qu'on ne peut définir qu'en le disant indéfinissable, et où disparaissent toutes les contradictions. C'est ainsi que le criticisme a été le point de départ d'une forte recrudescence de la métaphysique absolutiste contre laquelle il avait réagi. En outre, Kant a apporté une grande confusion dans la critique de la raison pratique en donnant comme matière aux postulats moraux des vérités qui n'avaient de réalité que dans le monde nouménal. Ainsi, la liberté, bannie des phénomènes, se réfugie dans le noumène. Comment concilier dans notre esprit la croyance à la liberté au point de vue nouménal et la croyance à la nécessité dans le monde des phénomènes où nous vivons et où s'accomplissent toutes nos actions ? Nos actions seraient libres à un point de vue et déterminées totalement à un autre !

Kant a fait un abus de la catégorie de la causalité. De ce que les phénomènes sont donnés comme déterminés, ils ne s'ensuit pas qu'il forment une chaîne unique et invariable.

Il peut y avoir certains actes imprédéterminés sans qu'il y ait là une contradiction pour l'esprit.

M. Renouvier a pris pour tâche de corriger l'œuvre de Kant en s'inspirant de Kant lui-même ; il croit mettre fin à la confusion signalée en n'affirmant comme réel que le phénomène et en niant le noumène. Son phénoménisme strict lui fait rejeter toute conception infinitiste du monde et lui permet seulement d'admettre comme objet de connaissance ce qui ne sort pas du champ de l'expérience *possible*. Il applique ce point de vue aux trois grands postulats moraux : liberté, divinité, immortalité. Il fait une place à la liberté dans le monde des phénomènes, le seul où elle puisse avoir quelque réalité pour nous. L'immortalité n'est plus la propriété d'une substance spirituelle et simple, mais seulement la permanence de la personnalité postulée par la conscience morale. Au sujet de la divinité, M. Renouvier se prononce franchement pour l'anthropomorphisme qui fait de Dieu une personne. En voulant bannir de la philosophie le contradictoire, M. Renouvier reconnaît d'autre part les limites de la connaissance ; celle-ci est bornée à la sphère d'expérience où nous vivons ; mais l'esprit ne peut embrasser ce qui l'enveloppe. Il est plus sage de s'arrêter à ces limites extrêmes et de reconnaître franchement l'impossibilité d'aller plus loin, que de vouloir à toute force pénétrer dans ces régions où l'on ne trouve que l'inconnaissable et le contradictoire.

Nous exprimons ici notre vive reconnaissance à M. F. Pillon, rédacteur de la *Critique Philosophique*, qui a eu

la grande bonté de prendre connaissance de notre thèse avant l'impression et dont les indications nous ont été d'un grand secours. Nous sommes aussi très redevable à M. Renouvier lui-même, que nous avons pris la liberté de consulter et qui s'est prêté fort obligeamment à nous fournir les éclaircissements que nous désirions.



LISTE DES OUVRAGES DE M. CH. RENOUVIER

ESSAIS DE CRITIQUE GÉNÉRALE

PREMIER ESSAI : Traité de logique générale et de logique formelle. 2^e édition, revue et considérablement augmentée, 3 vol. in-18, 1875.

DEUXIÈME ESSAI : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme. 2^e édition, revue et considérablement augmentée, 3 vol. in-18, 1875.

TROISIÈME ESSAI : Les principes de la nature.

QUATRIÈME ESSAI : Introduction à la philosophie analytique de l'histoire.

Science de la morale, 2 forts vol. in-8°, 1869.

Uchronie (l'Utopie dans l'histoire). *Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne, tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*, 1 fort volume in-8°, 1876.

Psychologie de Hume. — *Traité de la nature humaine*, traduit pour la première fois par CH. RENOUVIER et F. PILLON, et *Essais philosophiques sur l'entendement*, traduction de J.-B. Mérian, corrigée; avec une introduction par F. PILLON. 1 fort vol. in-8°, 1878.

Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, par CH. RENOUVIER. 2 vol. grand in-8°, 1885-1886.

NOTA. — Ces ouvrages sont en vente au bureau de la CRITIQUE PHILOSOPHIQUE, 54, rue de Seine, Paris.

CHAPITRE I

LA CERTITUDE COMME PHÉNOMÈNE DE CONSCIENCE

Y a-t-il une certitude ? ou n'y en a-t-il pas ? — Sans nous embarrasser dans cette question, demandons-nous simplement ce que c'est que la certitude en tant que phénomène de conscience, ce qu'on doit entendre par la certitude, lorsqu'on la cherche ou qu'on pense l'atteindre.

On est certain : « quand on voit, quand on sait, quand on croit. Mais de plus, en affirmant la chose donnée sous l'une de ces conditions, il ne faut point se représenter la possibilité de préférer l'affirmation contraire ; plus encore, il faut se représenter une possibilité semblable comme universellement inadmissible dans les mêmes circonstances (1). »

Des trois termes *voir*, *savoir* et *croire*, la croyance est opposée aux deux autres, en tant que ce mot désigne une assurance moins stable de l'esprit, une opinion variable de personne à personne et chez le même individu, ou encore une affirmation fondée sur des raisons logiquement insuffisantes, donnant toujours lieu au doute et motivée par une nécessité pratique. C'est ainsi que l'on dit : croire, sans voir et sans savoir. — Mais cette opposition est-elle essentielle ? La différence pourrait bien n'être qu'une

(1) Renouvier, *Psychologie rationnelle*, tome II, page 136.

différence de degré et non de nature. La croyance ne varie pas seule; personne ne conteste les divergences des systèmes qui se réclament du *voir* et du *savoir*. Ces contradictions accusent des erreurs et des erreurs fondées sur le *voir* et sur le *savoir*. « Dans la vie, comme dans les doctrines, il arrive qu'on pense voir ou savoir maintenant une chose, et que plus tard on pense voir ou savoir le contraire... D'après cela, il semblerait que de nos trois termes, celui de croyance est le plus général et enveloppe les deux autres. Nous devrions dire que *l'on croit voir*, que *l'on croit savoir*, et toujours que *l'on croit*. La croyance alors ne serait plus pour nous le caractère d'un jugement des plus variables et des plus difficilement motivés; elle serait l'état de la conscience, dans une affirmation quelconque dont les motifs se représenteraient comme suffisants. Il y aurait certitude enfin dans le cas... où la possibilité d'une affirmation contraire serait entièrement repoussée par la conscience (1). »

La certitude n'est donc qu'une espèce de croyance, variable comme telle et toujours exposée à un doute possible. Cette importante conclusion est trop grosse de conséquences pour nous permettre d'en rester à ces considérations générales; elle exige un examen approfondi et une soigneuse analyse de la certitude.

M. Renouvier distingue dans la certitude trois éléments : 1^o Un élément intellectuel (y compris la perception sensible); 2^o un élément passionnel; 3^o un élément volontaire.

Nous examinerons successivement le rôle de ces trois facteurs dans la certitude, en insistant tout particuliè-

(1) *Psychologie rationnelle*, tome II, page 131 à 132.

rement sur l'élément volontaire qui est le plus contesté.

« Nous ne pouvons rien affirmer systématiquement, ni sans une représentation quelconque d'un groupe de rapports comme vraie, ni sans un attrait de quelque nature qui nous porte à nous engager ainsi dans la vérité aperçue, ni sans une détermination de la volonté qui se fixe, alors qu'il serait possible, ce semble, de suspendre le jugement, soit pour chercher de nouveaux motifs et de nouvelles raisons, soit même en s'abandonnant simplement aux impulsions qui se présentent (1). »

Ces trois éléments sont indissolubles. Nous devons maintenir l'intégrité de la personne humaine dans toutes ses fonctions. La psychologie courante sépare arbitrairement les facultés et semble leur prêter une existence à part, une sorte de personnalité qui brise l'unité organique du sujet. Les facultés ne sont que des noms, des abstractions, des termes généraux, qui servent à classer, à grouper les divers phénomènes de conscience. Ces distinctions sont nécessaires et vraies; mais il faut bien se garder de réaliser ces termes abstraits, d'en faire des entités, des êtres indépendants agissant seuls dans leur sphère propre. C'est toujours le même sujet qui pense, qui sent, qui veut, et à chacun de ces trois actes sont liés les deux autres.

La certitude est donc un acte de la personne entière. On ne nie point l'élément intellectuel. La passion et la volonté interviennent aussi dans les opérations mentales. C'est bien là ce qui ressort de l'histoire de la pensée dans tous ses domaines, en particulier de l'histoire de la philosophie, où nous voyons le rôle des facteurs personnels

(1) *Psychologie rationnelle*, tome II, page 136.

dans la formation des systèmes. Les diversités des doctrines correspondent aux diversités d'époques, de milieu, aux différences de tempérament, de caractère, etc...

« On a vu, dit M. Renouvier, on voit encore jusqu'aux mathématiques avoir leurs sophismes, leurs erreurs, leurs trouvailles impossibles; et l'exemple de Hobbes, un remarquable logicien qui prétendit réformer les principes d'Euclide, se reproduirait plus souvent peut-être si les écoliers, si les maîtres eux-mêmes se défiaient moins de leurs propres forces et ne déféraient plus qu'on ne croit à l'autorité traditionnelle en même temps qu'à la raison abstraite (1). »

Quand on parle de *purs raisonnements*, d'*observation pure*, de *jugements universels et nécessaires*, on exprime une vérité relative et non absolue. Il est légitime d'admettre un domaine de la pensée soustrait à l'influence *grossière* des passions et de la volonté. Mais y a-t-il un seul élément de la connaissance qu'on puisse considérer, en toute rigueur, comme l'objet d'une certitude purement rationnelle? Nous donnerons plus loin les raisons qui nous font croire le contraire.

Au reste, la philosophie qui ne voit dans la certitude qu'un phénomène de raison pure doit admettre que la pensée perçoit passivement la réalité objective, comme un miroir réfléchit les images. Cette philosophie est incapable d'expliquer l'erreur, la variation et la rectification des opinions. Si la pensée est la mesure de l'être, toute erreur doit, comme acte de la pensée, participer à l'être à quelque degré. On viole ainsi le principe de contradiction.

(1) *Psychologie rationnelle*, tome II, page 137.

L'erreur est souvent la contradiction absolue de la vérité ; or deux termes contradictoires s'excluent. L'erreur n'a donc aucune réalité, quoi qu'en disent certaines écoles, et la pensée n'est pas la mesure de l'être. Toute affirmation de la réalité, toute affirmation dépassant le phénomène immédiat, sort du domaine de l'intelligence. Kant a suffisamment réfuté le paralogisme qui consiste à prétendre conclure logiquement de l'idée à la réalité de son objet. Le facteur intellectuel seul ne peut donc expliquer la certitude.

Il n'y a pas de fait mieux établi que le rôle du sentiment dans la formation et l'établissement de nos connaissances. Nous avons sur ce sujet les nombreuses observations des psychologues et des moralistes (1), qui ont cependant relevé plutôt l'influence perturbatrice des passions que leur influence nécessaire et légitime.

Cette illusion d'une contemplation sereine de l'idée pure à l'abri des orages de l'âme, illusion que nous trouvons dans toute sa naïveté chez les premiers philosophes grecs, commence à perdre du terrain, grâce aux progrès de l'analyse psychologique. On reconnaît toujours plus et il appartient à l'histoire de la philosophie de montrer que l'individu marque ses convictions du sceau de sa personnalité, telle qu'elle s'est formée elle-même sous l'influence du milieu et du temps.

L'influence du milieu sur nos conceptions est incontestable ; nous nous contenterons de la mentionner. Il y aurait même aujourd'hui tendance à l'exagérer et à la

(1) Nous mentionnerons entre autres : Pascal, dans les *Pensées* ; Nicole dans la *Logique de Port-Royal*, et Mallebranche, Voir encore : Brochard, *De l'Erreur*, pages 160-179, et la thèse fort intéressante de M. Cl. Gayte, *Essai sur la Croyance*, Paris, 1883.

donner comme seule explication des productions les plus originales de la pensée.

Au fond, la certitude repose sur ce que nous pourrions appeler la passion de la réalité; nous avons soif de réalité. Supprimez cette soif et vous n'aurez point de certitude. Mais cette passion légitime et impérissable peut dégénérer et se pervertir en s'alliant avec certains autres sentiments. C'est elle, par exemple, qui nous pousse parfois à affirmer trop promptement et à l'aventure; c'est elle qui nous établit dans une certitude paresseuse et nous fait renoncer à poursuivre un sérieux examen. C'est là le propre d'une raison aux abois épouvantée par les rigueurs d'une critique impitoyable et effrénée.

Comme il est agréable d'avoir ou de trouver des doctrines toutes faites! Quel doux oreiller pour la paresse! C'est ainsi qu'on s'épargne la tâche pénible et souvent douloureuse d'acquérir des convictions personnelles. On se repose sur les lieux communs, sur la coutume (1), sur la routine, sur la tradition, sur l'orthodoxie et sur l'autorité soit d'une personne en vue soit d'une majorité ou même d'un livre. Le sujet comporterait de longs développements que nous ne pouvons donner ici à cause des limites de notre étude. L'homme tient tant à ses opinions qu'il n'entend pas qu'on vienne le troubler dans la sécurité souvent bien frêle où il se réfugie. Une idée neuve, originale est un intrus incommode qui n'a pas reçu le droit de naître et qu'il faut n'accueillir qu'avec réserve sinon congédier plus ou moins poliment selon le degré de culture que l'on a. Ce n'est pas une fiction que le tribunal de l'opi-

(1) « La coutume, dit Pascal, fait nos preuves les plus fortes et les plus crues; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. » *Pensées*, 2^e édition Astié, page 481.

nion, lequel n'a en réalité de droit sur nous qu'autant que nous lui cédon, mais dont les arrêts font quelquefois trembler d'avance les plus robustes. On conforme ses idées à l'opinion de la majorité et, quand celle-ci paraît trop flottante, on charge un individu d'être à la fois l'organe de cette majorité et l'oracle qui lui dicte ses croyances. Triste cercle vicieux, mais dont plusieurs s'accommodent vite et de bonne foi, ceux-là même qui s'opposaient naguère à cette infailibilité, mais qui s'y sont soumis dès qu'elle a été proclamée. Le théopneuste qui, par inadvertance, s'écarte de telle ou telle doctrine biblique, revient bien vite dans le droit sentier, s'il s'aperçoit de son incon séquence, à moins toutefois qu'au lieu de conformer ses idées à la Bible, il ne modifie inconsciemment le sens du texte d'après ses idées. Tour de force qui n'est ni impossible ni rare. Que d'exégètes, même parmi les antithéopneustes, trahissent dans leur interprétation des Écritures les traces d'un respect, qu'ils s'imaginent avoir perdu, pour l'autorité extérieure.

On peut encore refuser, en théorie du moins, toute autorité à autrui, et se la décerner gratuitement à soi-même. C'est là le dogmatisme, tendance psychologique qui s'érige souvent en doctrine. Le dogmatique est persuadé que ses convictions sont d'une évidence absolue et doivent s'imposer nécessairement à tous les esprits. Le dogmatisme revêt des formes diverses : fanatisme brutal, intolérance, fatuité superbe et ignorante, etc..... Hélas ! nous sommes tous dogmatiques à nos heures. Il nous arrive à chacun, dans de vives discussions, de lâcher bride à notre passion qui, elle, emporte notre intelligence à la recherche des arguments favorables à notre thèse, avant de nous efforcer de bien comprendre seulement notre

adversaire. Personne n'ignore que, grâce à ce dogmatisme individuel, la sérénité et le calme sont loin de régner dans les temples de la science même expérimentale.

Nos connaissances portent l'empreinte des particularités, des goûts, des préférences, des préventions, du tempérament, des habitudes intellectuelles de chacun et aussi les vestiges, à peine visibles pour nous, d'un passé qui nous semblait éteint mais qui revit dans le présent. Ce serait l'occasion, si nous disposions d'assez de temps et d'espace, de parler du rôle de l'habitude et de l'association des idées dans la formation de nos connaissances. L'école anglaise a poussé fort loin l'étude de ce sujet et est arrivée à des résultats positifs dont on doit tenir compte. Les plis que nous donnons ou laissons contracter à notre esprit impriment une direction spéciale à nos recherches. Nous allons droit, non à l'idée qui a l'apparence vraie, mais à celle qui flatte nos désirs secrets, et nous écartons impitoyablement les autres idées qui nous barrent le chemin et nous contrarient. Quel homme sincère et quelque peu soucieux des exigences de la vérité ne se fait pas à lui-même de pareils aveux ? On voit par là qu'il importe de veiller à sa propre éducation, de pratiquer une robuste gymnastique intellectuelle, pour acquérir la liberté et la souplesse de l'esprit, et d'examiner la nature des sentiments qui dictent nos affirmations. La raison est ployable à tous sens, a dit Pascal. Vérité effrayante mais salutaire, si du moins elle nous apprend la part de notre responsabilité dans nos convictions et si elle nous porte au doute sérieux, à l'examen réfléchi et soutenu, à la crainte de l'erreur et à l'amour désintéressé du vrai. Mais nous empiétons ici sur un terrain, celui de la volonté qu'il ne convient pas d'aborder encore.

On nous objectera que les cas cités plus haut (et il serait facile de les multiplier) ont un caractère accidentel et variable qui ne permet pas de les appliquer à certaines opérations mentales dites purs raisonnements ou observation pure. Cela est vrai. Mais doit-on en conclure que, là encore, la passion n'intervient pas ? N'y a-t-il pas une espèce de passion dans la netteté d'une sensation et dans ce qui constitue l'évidence des représentations ? « La ferme apparencé du représenté dans la sensation, l'énergie logique des catégories dans les phénomènes de la raison, sont de véritables formes passionnelles, en ce qu'elles portent à l'acte en vue d'un but : l'acte est ici le jugement, et c'est incontestablement une fin que cette assiette de la conscience dans le savoir obtenu ; une fin qui précède même les autres fins que l'homme peut poursuivre, et au défaut de laquelle elles s'évanouiraient toutes ; une fin qui comprend à la fois et le but désintéressé de l'étude et de la science, c'est-à-dire l'accession au rationnel et au vrai plutôt qu'à leurs contraires, et toute la suite des conséquences utiles dont l'ensemble est proprement la vie ; une fin tellement indispensable que la réflexion philosophique seule la discerne, et que l'immense majorité des hommes la possèdent et s'y tiennent inséparablement comme les animaux à leurs fins particulières (1). »

Cette citation explique et justifie le terme, trop étendu à la rigueur, de *jugement nécessaire*. Les jugements nécessaires sont « les affirmations primitives qui posent la réalité des représentés » et « celles qui posent les lois propres de la conscience (2). » Leur nécessité consiste en

(1) *Psychologie rationnelle*, tome II, pages 148 et 149.

(2) *Ibidem*.

ce que la conscience ne peut se séparer, s'affranchir de ses lois fondamentales et qu'elle en pose d'instinct la réalité, sous peine de s'évanouir, de ne plus pouvoir se témoigner à elle-même, et en conséquence de ne pouvoir plus rien affirmer ni rien connaître. En cela la conscience semble obéir à un véritable instinct de conservation (1). Personne n'échappe à cette nécessité qui est le fond même de notre nature mentale, et nous devons moralement nous y soumettre. « Elle n'est pas tellement rigoureuse toutefois qu'un doute extrême et spéculatif, et en quelque sorte hypothétique lui-même, ne nous trouve accessibles (2). »

Nous avons distingué deux éléments qui sont, selon l'expression de M. Renouvier, les facteurs d'*établissement passif* (3) de la certitude. Mais l'homme est-il spectateur passif, simple jouet du mouvement combiné et plus ou moins régulier des désirs et des apparences intellectuelles?

(1) N'y a-t-il pas quelque chose d'analogue à un instinct de conservation dans la force des convictions dont nous faisons dépendre à tort ou à raison la réalité de notre être moral et spirituel? Lorsque l'édifice de nos convictions menace de s'ébranler, tout notre être se cramponne avec effroi aux murs chancelants, et quand la ruine est consommée, ô douleur, le sentiment affreux du vide s'empare de nous; le sol se dérobe à nos pieds, nous voyons comme un abîme prêt à nous engloutir. De telles ruines ont parfois des contre-coups terribles dans l'âme et causent un état de démoralisation complète et peut-être irrémédiable. Nous avons soif de réalité, parce que nous tenons à la réalité de notre être moral. Et quand nous croyons posséder ces réalités désirées, nous nous identifions avec elles; nous voudrions mourir pour elles au besoin. Qui les attaque nous attaque; puissions-nous nous défendre alors avec des armes légitimes.

Voilà en partie l'explication, non l'excuse, des violences de la persécution.

(2) *Psychologie rationnelle*, tome II, page 150.

(3) *Esquisse d'une classification*, etc., tome II, page 22.

Tel est le cas de la plupart des hommes, des ignorants et de ceux qui ne cherchent pas à *se faire* des convictions ou qui s'abandonnent au hasard des impressions et des idées. Tel est le cas encore de ceux qui, emportés par la violence des passions, *abdiquent, aliènent* leur volonté. Mais dans la certitude philosophique, la seule ici qui mérite d'être analysée, l'homme se sent maître de sa pensée, se croit capable et libre d'en diriger, d'en régler ou d'en arrêter la marche. Il s'attribue, à tort ou à raison (peu importe pour le moment), le pouvoir de dominer, par la réflexion et dans la sphère de la pensée, la puissance du sentiment et de l'instinct. Il veut acquérir des convictions qui soient bien *de lui*, qui soient *son œuvre*. En effet nous disons de nos convictions qu'elles sont *personnelles* et valables à ce seul titre, non parce qu'elles sont en nous, mais parce que nous nous *les faisons* ou nous les *adoptons*.

Si la passion et l'intelligence interviennent seules, sans le concours d'une volonté libre, c'est en vain que je veux rompre avec les habitudes, avec l'autorité, avec les préjugés, c'est en vain que je cherche l'indépendance et la sincérité dans mes affirmations.

Nous savons par expérience que la vérité ne vient pas au devant de nous, qu'elle ne se montre guère qu'à ceux qui la cherchent. Trouver la vérité, c'est l'avoir conquise, et conquise souvent au prix de grandes luttes et d'efforts renouvelés. L'histoire de la pensée n'est pas l'histoire d'une vérité objective faisant seule son chemin dans des esprits qui n'auraient qu'à la recevoir. Les résultats actuels de la science que l'éducation et l'habitude nous rendent familiers et naturels, ont été acquis, personne ne l'ignore, après bien des tentatives tour à tour abandon-

nées et reprises et grâce à un labeur opiniâtre ne reculant devant aucun obstacle et surmontant les déceptions.

La volonté est active pendant que l'esprit cherche la vérité et pendant qu'il croit et s'assure l'avoir trouvée. En d'autres termes, il appartient à la volonté d'engager, de poursuivre et de clore la délibération ou l'examen réfléchi qui est une condition essentielle de toute connaissance. La volonté préside au travail par lequel nous élaborons les éléments de la connaissance ; c'est elle qui prononce en dernier lieu. On peut considérer pour l'analyse deux formes générales du rôle de la volonté. Dans la première, l'esprit est en quête de savoir, il examine, réfléchit et délibère : la volonté apparaît comme *attention*. Dans la seconde, l'esprit conclut, choisit, affirme : la volonté est alors le *jugement* réfléchi.

Dans les deux cas son intervention implique un doute, tout au moins hypothétique, un doute qui motive son examen, et un doute qui rend possible son intervention dans le jugement.

Dans toutes ces opérations, la volonté n'apparaît jamais comme une puissance nue, mais comme associée aux autres fonctions de l'homme.

La volonté intervient au premier éveil de l'activité mentale, nous place dans les conditions requises pour le savoir, écarte les obstacles qui y nuisent et emploie les moyens qui y sont propres. Pour connaître, pour comprendre, il faut vouloir connaître et vouloir comprendre. Les vérités les plus simples, les axiomes des mathématiques mêmes, exigent un effort plus ou moins prolongé de l'intelligence. Grâce à la volonté nous pouvons perfectionner notre organe cognitif et lui donner par un sage exercice plus de délicatesse, de souplesse et de vigueur.

L'attention est un acte de la volonté qui choisit un objet et y porte tout l'effort de l'esprit. La volonté se présente alors comme la faculté, le libre pouvoir de reproduire, de maintenir devant la conscience une même représentation, d'en susciter de nouvelles qui confirment cette dernière ou la contredisent, et enfin de se représenter, de se témoigner son pouvoir même. La représentation ainsi fixée devant la conscience gagne en clarté, en force, et se déroule dans ses conséquences. L'attention n'est pas, comme on pourrait le croire, un simple attrait, une tension passive; elle a précisément pour caractère de se prolonger au-delà de cet attrait et de résister à la sollicitation des attraits contraires ou distractions. Elle dénote donc un effort. Cet élément de volonté transforme toutes les opérations de l'intelligence et de la perception. On ne se contente pas de voir, on *regarde*; de toucher, on *palpe*; d'entendre, on *écoute*. La mémoire devient une remémoration (1) et il en est de même des autres fonctions de l'entendement. — « Appliquée aux objets sensibles, l'attention est observation; aux actes propres de la conscience, réflexion (2). »

Nous avons dit que l'intervention de la volonté dans la connaissance implique toujours un doute, ne serait-ce qu'un doute hypothétique. En réalité, il y a dans l'attention une défiance de nous-mêmes et surtout une défiance de cet instinct si naturel qui nous porte à affirmer la réalité des représentations évidentes. Or, tout peut et doit être objet d'attention, c'est dire que toute vérité, si évidente qu'elle soit, laisse toujours place à un

(1) *Psychologie rationnelle*, tome I, page 309.

(2) *Ibidem*, page 311.

doute spéculatif, et ce doute, qui motive l'examen réfléchi, ne peut être écarté que par la volonté. Ce point demande quelques explications.

La volonté ne préside pas seulement aux opérations de l'esprit qui cherche la vérité; elle agit encore dans la formation du jugement ou dans l'établissement de toute certitude digne de ce nom. Elle intervient alors pour écarter la pensée d'une erreur possible, pour éloigner tout doute. Or, comme nous essaierons de le montrer, il n'est pas une seule affirmation, dépassant le phénomène immédiat, qui ne puisse être frappée d'un doute au moins spéculatif. L'existence du pyrrhonisme en est une preuve irrécusable. Dès lors, il y a place dans toute certitude pour l'action de la volonté.

M. Ollé-Laprune, dans son livre sur la *Certitude morale*, a mis en lumière le rôle de la volonté dans la connaissance, mais sa théorie sur ce point est loin d'être aussi radicale que celle de M. Renouvier.

M. Ollé-Laprune distingue dans la connaissance : 1° l'*appréhension*, qui se réduit à la perception et à la simple apparence intellectuelle; 2° l'*assentiment*, adhésion à la vérité entrevue, adhésion souvent volontaire mais quelquefois forcée par l'évidence; 3° le *consentement*, acte positif de la volonté, don libre de l'âme à la vérité qu'elle embrasse avec amour. Nous ne discuterons pas cette distinction. Mais est-il bien vrai qu'il y ait des cas où l'évidence ne laisse aucune place à la volonté? Nous sommes d'accord avec cet auteur, lorsqu'il relève la part de la volonté dans le jugement : « l'acte même de juger, dit-il, n'est pas complètement déterminé par la seule représentation intellectuelle : l'assentiment demeure, un instant au moins, suspendu;

une sorte de choix entre le *oui* et le *non* est proposé à l'esprit, un double parti lui est offert; l'hésitation est possible : la décision dernière est donc en notre pouvoir, et juger est ici un acte mixte où la volonté a part comme l'intelligence (1). » — Mais l'accord cesse, quand l'auteur fait une restriction à propos des jugements qui s'appliquent aux « premiers principes » et aux « premières données de l'expérience externe ou interne. » « En est-il toujours ainsi? se demande l'auteur. Le prétendre, ne serait-ce pas renverser toute barrière fixe entre le vrai et le faux? Ne faut-il pas qu'il y ait des points tellement assurés qu'aucune hésitation même d'un moment ne soit possible? Si tout est mouvement, le mouvement même ne se conçoit plus : car il n'a ni point d'appui ni terme... (2). »

Nous répondrons : Oui, la connaissance se meut, roule sur elle-même, et n'a d'autre appui qu'elle-même. Toute connaissance est un cercle vicieux, en dernière analyse. Autrement dit, toute certitude première est un acte de *foi*. L'évidence n'est jamais que relative et l'esprit est toujours en droit de lui demander ses titres. On *se rend* à l'évidence, mais on *s'y refuse* parfois. Si nous remontons à l'origine de nos erreurs, nous y trouverons toujours une évidence, fausse il est vrai, mais une évidence pourtant. L'évidence n'est donc pas le critère du vrai; elle n'exclut pas la possibilité de l'erreur, elle n'entraîne pas nécessairement l'affirmation.

Plus loin, le même auteur compare avec Aristote « les premières pensées dans l'ordre de l'expérience et dans l'ordre purement intellectuel..... à l'opération de la vue

(1) Ollé-Laprune : *De la certitude morale*, page 50.

(2) *Ibidem*.

ou à celle du toucher. L'acte de l'esprit, dit-il, est simple comme l'objet qu'il atteint. Cet objet, c'est une vérité évidente par elle-même, ou c'est un tout naturel, une réalité concrète saisie dans le fait même et comme dans le vif » (1). C'est bien là, en effet, l'impression première, naturelle; mais cette impression ne résiste pas à un examen réfléchi et à une analyse attentive.

Non, l'esprit ne saisit par directement l'objet; au moment même où il croit le saisir, l'objet lui échappe, il ne lui en reste plus que l'idée ou l'image. Il y a toujours dans la conscience un intervalle, si court qu'il soit, mais infranchissable pour la raison pure, entre l'objet qui est représenté et l'idée qui le représente. Cet intervalle permet à la mémoire d'entrer en jeu de sorte que l'objet m'est inaccessible et que je perçois seulement son image conservée dans ma mémoire au delà de laquelle je ne puis avancer (2). Il suffit donc que l'analyse me

(1) Ollé-Laprune : *De la certitude morale*, page 51.

Nous nous permettons à cette occasion de dire en peu de mots notre sentiment sur l'ouvrage très intéressant de M. Ollé-Laprune. Nous croyons pouvoir résumer ainsi sa théorie : la vérité objective existe en dehors de nous; mais cette vérité exige, pour être connue, certaines dispositions morales qui mettent en œuvre l'activité libre de la volonté. Cette théorie semble se rapprocher du criticisme; au fond, elle en diffère complètement. Le criticisme ne pose pas la moralité comme condition de la connaissance de la vérité objective; mais il donne à la vérité même pour seuls fondements les postulats moraux et fait ainsi de la vérité notre œuvre propre. Nous ne pouvons donner ici les raisons qui motivent notre préférence pour la théorie critique; nous dirons seulement que celle de M. Ollé-Laprune nous semble conduire logiquement, bien que l'auteur s'en défende, à l'intolérance, en ce qu'il établit lui-même une vérité objective qui suppose chez ceux qui la nient, un manque de sincérité et l'absence de dispositions morales.

(2) Lire à ce propos un fragment de J. Lequier : *La distinction du sujet et de l'objet*, reproduit par M. Renouvier dans sa *Psychologie*

donne conscience de cet intervalle pour que le doute apparaisse et que je me demande si l'image est vraie ou fausse. » On saisit cela, dit M. Renouvier, qu'on pense ne se point tromper, et qu'on le pense de toutes ses forces, pour ainsi parler; mais non ceci, qu'en cela même on ne se trompe point (1). » En d'autres termes, il ne peut y avoir de certitude de la certitude.

Les perceptions dont nous affirmons la réalité ont-elles un signe externe qui permette de les distinguer des illusions des songes et de l'hallucination? « Si un tel signe était donné, en sorte que chaque état d'impression posât au dehors son caractère propre, immédiatement saisissable, on ne verrait pas le règne des illusions occuper le temps du sommeil, c'est-à-dire en somme le tiers de la vie humaine, et absorber l'existence entière de tant de malheureux qui pour, être retranchés de la société, ne le sont pas de l'humanité. Il faut donc chercher un signe distinctif interne, et qui réside dans l'acte même de la conscience. Or on ne le trouvera pas simple, immédiat, instantanément manifesté. La distinction voulue dépend d'un exercice régulier de la réflexion, et par conséquent de la volonté. Ainsi la certitude de ne pas rêver, ou de n'être pas fou, suppose la présence active de cette fonction que nous avons vue (2) se trouver inerte ou suspendue dans chacun de ces deux états. Avec la volonté intervient l'examen; avec l'examen, un certain doute que la volonté

rationnelle, tome II, page 273. Ce fragment est un véritable chef-d'œuvre qui dénote une merveilleuse puissance d'analyse.

(1) *Psychologie rationnelle*, tome II, page 142.

(2) Mentionnons, en passant, la curieuse et profonde explication que M. Renouvier donne du sommeil, des songes et de la démence. Ces divers phénomènes où l'on doit faire une part aux lois biologiques, sont, en outre, marqués d'un caractère commun qui est la décroissance

peut appeler, maintenir, éloigner; contre ce doute, enfin, une détermination qui n'est jamais exempte de quelque croyance, et où l'habitude, l'autorité et le témoignage des autres hommes se font naturellement une grande part (1). »

Ce qui a été dit de la mémoire s'applique à l'opération discursive de la pensée. Dans les raisonnements et les jugements l'esprit procède par division et composition, par analyse et synthèse; nous distinguons d'abord le sujet et l'attribut et nous les identifions. Ces trois actes qui se retrouvent dans le jugement le plus simple sont reliés par la mémoire. En outre, l'évidence qui accompagne certains raisonnements ou jugements ne les préserve pas nécessairement de tout risque d'erreur ou d'équivoque, et ce risque suffit pour appeler l'attention et avec celle-ci la volonté.

Ces raisonnements sont-ils pleinement évidents d'eux-mêmes, alors, selon l'expression fort juste de M. Renouvier, « ils laissent, pour ainsi dire, la conscience où ils la trouvent » à moins qu'ils ne s'appuyent sur des jugements premiers. La science absolue est donc irréalisable, ayant pour condition la tâche impossible de prouver ses prémisses. L'esprit n'atteint jamais à la démonstration parfaite et dans sa marche régressive finit par se heurter à des synthèses premières. Ces synthèses sont des données de l'expérience externe, ou des données de l'expérience interne, c'est-à-dire, des jugements aprioriques, lois géné-

plus ou moins grande des fonctions réfléchies et par conséquent de l'action de la volonté telle quelle apparaît dans la représentation automative. La différence entre ces phénomènes résulte de la différence de degré dans l'action affaiblie ou anéantie de la volonté et de l'intervention variée et complexe des sensations et des passions. — Voir *Psychologie rationnelle*, tome I, page 326 à la fin, et tome II, page 1-40.

(1) *Psychologie rationnelle*, tome II, page 142 et 143.

rales qui enveloppent la conscience. Les premières exigent pour être connues une considération attentive ; de plus, ou les phénomènes sensibles débordent la connaissance dans son procédé d'abstraction, ou c'est la connaissance qui dépasse la sphère de l'expérience par la généralisation.

Ainsi l'expérience ne se fait jamais sans le concours du raisonnement et de la réflexion à moins qu'elle ne se réduise à la perception pure dont nous avons parlé plus haut. Quand aux synthèses aprioriques de la conscience, aux lois mêmes qui la constituent, elles sont données avec une évidence presque nécessaire, instinctive pour ainsi dire ; mais cette évidence ne saurait les soustraire en toute rigueur à la réflexion et par conséquent à la volonté, car « la réflexion, dit M. Renouvier, n'est point anéantie par la force de l'instinct. Une réflexion réelle précédant l'affirmation, fait toujours de celle-ci un mode volontaire ; autrement la conscience ne se témoignerait pas tout son pouvoir et l'homme ne se connaîtrait pas(1). » Ces termes primitifs de la connaissance ont besoin d'être définis pour être l'objet d'une science véritable ; or nous savons que les philosophes sont bien loin de s'accorder à leur donner un même sens et une égale valeur.

L'histoire de la philosophie apporte à l'appui de notre thèse un grand contingent de faits. Elle nous montre qu'il n'existe pas une seule vérité déclarée évidente par certains philosophes qui n'ait été mise en doute ou contredite par d'autres. A proprement parler, il n'y a pas d'évidence, il n'y a que des croyances. Il est clair que si un motif de douter subsiste, on doit faire une part à la

(1) *Psychologie rationnelle*, tome II, page 150.

volonté dans l'affirmation. On devra nommer dès lors cette affirmation une croyance, par opposition à l'évidence qui ne comporte aucun doute.

Prenons pour exemple la croyance, si générale, à l'existence du monde externe. En fait, elle a été contestée.

Des systèmes philosophiques reposent sur cette idée : que le monde ou l'ensemble des phénomènes n'a de réalité que dans les représentations données dans une même conscience. L'existence du monde que nous affirmons, poussés par une nécessité pratique, n'est pas évidente, puisque l'évidence, s'il y en a, ne souffre ni le doute ni la contradiction. Il en est de même de la confiance instinctive de l'esprit en sa propre rectitude, confiance qui est impliquée dans toutes les opérations de la conscience. Il y a là certainement une évidence à laquelle l'esprit ne peut échapper au moment où il agit, et nous verrons plus loin quelle portée nous lui accordons. Mais cette évidence n'a pas de garantie en elle-même. Descartes fit, comme on le sait, à sa propre méthode, l'objection du Grand Trompeur, à laquelle il n'a répondu que par un cercle vicieux, en voulant prouver la véracité de Dieu, laquelle était déduite de son idée de Dieu. La réponse ne peut jamais être qu'un cercle vicieux ; il est absurde de demander à l'esprit humain la démonstration de sa propre véracité. « La conclusion, c'est que l'évidence elle-même, *en tant qu'on s'y confie avec réflexion*, suppose la croyance comme quelque chose de plus profond. C'est d'ailleurs ce qui n'ôte rien à sa force et ce dont on aurait tort de s'étonner, car cela signifie seulement que la nature humaine, ou le principe, en elle, des pensées et des actes, refuse de se laisser réduire à une fonction aussi simple qu'une perception dénotée par

un mot dérivé de celui qui exprime l'action de voir (1). » En réalité, toute connaissance est forcément une croyance, un acte de foi tout au moins en elle-même. Cela ne constitue pas une infirmité pour l'esprit humain ; la croyance est inhérente à tout esprit qui connaît et se connaît ; il est obligé, par cela même qu'il connaît, de se confier en sa rectitude sans pouvoir en donner la preuve. Le principe de contradiction sans lequel le cours de la pensée est impossible et qu'on ne peut nier qu'en en faisant usage, est donc bien l'objet d'une croyance nécessaire. Cependant il a été contesté. L'école éristique de Mégare soutenait qu'il était inapplicable à la définition des objets externes, attendu que les prédicats, s'appliquant tous à plusieurs sujets, n'appartenaient à aucun et que plusieurs prédicats ne sauraient se trouver chez un individu, l'un n'étant pas plusieurs. Comme on le voit, cette école réalisait les idées d'attribut et de sujet. C'est pourquoi, ce qui nous apparaît comme une vaine dispute de mots a une grande valeur contre le substantialisme réaliste. Au fond, toute doctrine réaliste suppose la négation avouée ou dissimulée du principe de contradiction, car le réalisme aboutit soit, avec les Eléates, à l'identité pure de la substance et au caractère illusoire des phénomènes, soit à la définition de la chose en soi par la synthèse (*statique* pour le gros des philosophes et des théologiens, *dynamique* et *évolutive* pour Hegel et Spencer) des attributs contradictoires. Il en est de même des théories infinitistes : l'infini réalisé est une contradiction en lui-même, considéré au point de vue du nombre, car le nombre infini étant plus grand que tout nombre donné, le nombre

(1) Renouvier, *Esquisse d'une Classification systématique*, etc., tome II, p. 4.

infini donné est plus grand que tout nombre donné.

En nous aidant des études remarquables de M. Renouvier sur le sujet, nous pourrions prolonger cet aperçu historique de la divergence des penseurs sur les points estimés les plus certains. Nous verrions que les jugements dits nécessaires sont déclarés innés à l'esprit par une nombreuse école et considérés par l'école adverse comme des produits de l'expérience et de l'habitude, ce qui est les rendre toujours susceptibles d'une vérification. Nous verrions encore que dans les mathématiques tout n'est pas d'une évidence absolue puisque, à l'ancienne mathématique, on a tenté d'en substituer une nouvelle (1), que le principe de causalité a été compris diversement et que, dans la croyance à la causalité universelle ou à la liberté, il faut faire une grande part aux sentiments moraux.

La seule vérité qui participe pleinement de l'évidence absolue, c'est le pur phénomène, immédiatement donné à la conscience, c'est la représentation en tant que posée actuellement. Voilà la seule évidence admise nécessairement par tous, c'est la seule que reconnaissent les sceptiques, et c'est en la prenant pour critère qu'ils se refusent à tout savoir. C'est une nécessité qu'on subit pratiquement mais à laquelle la pensée théorique peut se soustraire spéculativement. Mais cette sphère si étroite du phénomène, cet instant si limité de la conscience ne peut constituer ce que nous appelons une certitude. La

(1) On sait qu'il existe une géométrie qui prétend renverser celle d'Euclide et qui admet, par exemple, que, par un point donné sur un plan, on peut faire passer plusieurs droites qui ne coupent pas une autre droite située dans le même plan.

(2) Voir à propos de tous ces points que nous ne faisons qu'indiquer, les pages remarquables (1-20) que M. Renouvier consacre à ce sujet dans le tome II de l'*Esquisse d'une classification*, etc.

certitude qui ne dépasse pas les apparences n'est pas une certitude.

« En résumé, dit M. Renouvier, nous distinguons dans la constitution de la certitude, outre l'apparence intellectuelle, deux forces dont nous ne séparons pas cette apparence ; la force qui pousse à affirmer, et celle qui se fait sciemment affirmative : la passion et la volonté (1). » Qu'il y ait des cas où la volonté n'entre aucunement dans l'affirmation, on ne peut le nier ; c'est ce qui arrive dans les jugements instinctifs et habituels. Mais nous croyons que dans toute certitude réfléchie la volonté a et doit avoir sa part. La certitude n'est vraiment réfléchie, volontaire et digne d'un être indépendant que tant qu'elle laisse une place au doute possible. Le doute est à la certitude ce que l'humilité est à la sainteté. « L'homme vraiment éclairé et profondément cultivé se distingue beaucoup plus par les points de jugement où il se laisse aborder au doute, et convient de son ignorance, que par ceux où il possède une assurance imperturbable. Au contraire l'ignorant doute peu, le sot encore moins, et le fou jamais. Le monde serait bien différent de ce qu'il est, si la plupart des hommes savaient douter : on ne les verrait pas, esclaves de leurs habitudes et de leurs préjugés, ne s'y soustraire le plus souvent que pour subir le pouvoir de l'imagination et s'éblouir des prestiges que la force ou l'éloquence de quelques-uns sont en possession d'opérer (2). »

La certitude est un acte ou un état de l'homme ; elle est une croyance individuelle et subjective, pour employer un mot courant. Toute connaissance est relative à l'esprit qui connaît. Prétendre que l'esprit saisit, perçoit direc-

(1) *Psychologie rationnelle*, tome II, page 151.

(2) *Ibidem*, tome II, page 152.

tement la réalité objective, c'est exprimer une absurdité et une contradiction. « A proprement parler, dit M. Renouvier, il n'y a pas de certitude ; il y a seulement des hommes certains (1). » C'est la seule conclusion que permette la moindre connaissance de l'histoire de la philosophie.

Citons, pour finir, la conclusion même de M. Renouvier : « L'homme par rapport à l'objet quelconque de sa pensée est certain, s'il le comprend de toute l'étendue de son intelligence, et se sent porté par un instinct puissant, animé d'une volonté immuable en l'affirmant et se complait dans cette affirmation entièrement et sans réserve. Maintenant serait-il possible que la chose ainsi aimée, comprise et voulue de toutes les forces de la conscience, n'existât point comme la science le pose ? Oui, dira le *savoir* : oui, à l'extrême rigueur et dans tous les cas, attendu que la vérité relative à l'homme est une vérité humaine, et la vérité relative à l'individu une vérité individuelle. Non, dira le croyant, fort du sentiment qui le possède (2). »

Résumons ce chapitre :

1° La certitude est une croyance.

2° Dans toute certitude réfléchie entrent comme éléments ou facteurs, (a) l'intelligence, (b) le sentiment, (c) la volonté.

3° La volonté intervient pour écarter la pensée d'une erreur possible et pour mettre un terme à une délibération qu'elle pourrait, semble-t-il, prolonger indéfiniment.

4° Il n'y a d'évidence absolue que dans la représentation comme immédiatement donnée à la conscience,

(1) *Psychologie rationnelle*, tome II, page 152.

(2) *Ibidem*, tome II, page 153.

et, chose significative, cette évidence ne peut constituer une certitude.

5° La certitude est relative à la conscience ; elle est donc un état psychologique et non le caractère propre d'une connaissance vraie.

6° La certitude est un acte moral.

Cette dernière proposition dépend de la solution que l'on donne à la grosse question du libre arbitre. Nous avons supposé jusqu'ici la liberté, toutes les fois que nous avons parlé de la volonté ; car celle-ci n'a de sens pour la conscience que dans l'hypothèse de la liberté ; personne ne le conteste, même ceux qui traitent cette apparence de pure illusion. Nous avons constaté la part de la volonté dans toute certitude. Mais cette volonté est-elle réellement libre, comme se le témoigne la conscience ? Ou l'homme est-il le jouet d'une illusion et alors le jouet nécessaire ? Que deviennent la vérité et l'erreur pour la conscience suivant que la volonté qui affirme est déterminée nécessairement ou qu'elle se détermine librement ? C'est là le sujet du chapitre suivant.

CHAPITRE II

LE LIBRE ARBITRE ET L'OBLIGATION DANS LEURS RAPPORTS AVEC LA CERTITUDE (1)

Il n'y a d'évidence absolue, avons-nous dit, que dans le phénomène immédiatement perçu. Comment franchissons-nous donc l'intervalle qui sépare le phénomène de la réalité? Car on ne peut éviter de le franchir, sous peine de ne plus vivre, de ne plus penser et de ne plus agir. Même le sceptique qui limite sa certitude à l'apparence est contraint d'affirmer pratiquement certaines vérités universelles, tout en protestant au nom de la théorie pure. Nous, nous faisons de même, mais nous renonçons une fois pour toutes au savoir absolu chimérique et contradictoire; nous *voulons*, nous *devons* moralement affirmer comme certaines les croyances naturelles et fonder

(1) Nous prions le lecteur de se reporter, pour le développement des idées résumées dans ce chapitre, aux sources suivantes : Renouvier, *Psych. rat.*, t. II. pp. 229-273 et pp. 320-422. Voir encore : *Critique philosophique*, tome XIV, pp. 65-72 et pp. 81-90. — Nous rappelons ici que M. Renouvier s'inspire, en ce qui concerne la liberté et ses rapports avec la certitude, de la pensée d'un philosophe aussi profond qu'ignoré, Jules Lequier, mort sans avoir pu achever ni publier ses œuvres. M. Renouvier l'appelle franchement son maître et, en disciple fidèle, a fait paraître en un volume sous le titre suivant ce qui restait de ses écrits : *La recherche d'une première vérité*, fragments posthumes de Jules Lequier, Saint-Cloud, 1865, un vol. in-8°.

toute notre théorie de la connaissance sur cette assurance pratique.

Je veux affirmer, telle est ma première affirmation. Ensuite, me laissant guider par des motifs de l'ordre pratique, je pose comme certaines les croyances suivantes qui sont les quatre thèses de la réalité : 1^o la réalité de la conscience et des lois de la connaissance ; 2^o la réalité du monde ; 3^o l'existence des autres hommes ; 4^o la conformité des lois de la conscience et des lois du monde externe.

Nous répétons que ces affirmations sont motivées par la raison pratique et non déduites rationnellement. Nous subordonnons de cette manière la raison théorique à la raison pratique, ne pouvant faire autrement, attendu que la démonstration qui est de sa nature déductive est incapable de poser les premiers principes. Ceux-ci sont, donc l'objet d'une affirmation de la volonté.

Nous avons délibéré, appelé des motifs, hésité dans notre choix ; enfin, quand ces motifs intellectuels et passionnels nous ont paru suffisants pour affirmer, nous avons mis résolument un terme à notre délibération, nous avons fixé notre croyance comme certaine, tout en nous sentant *libre* de poursuivre l'examen et d'ajourner indéfiniment toute décision. Or, il est clair pour nous que, si nous devons jamais trouver la vérité, c'est bien dans la réflexion et dans la délibération plutôt que dans une impulsion aveugle ; et comme dans la réflexion et dans la délibération nous croyons conduire notre esprit, le diriger et le fixer, comme nous croyons en un mot à notre liberté, la question se pose de savoir si le libre arbitre dans la connaissance est réel ou seulement apparent. Sommes-nous libres dans quelques-unes de nos affirma-

tions (la question ne va pas au-delà) et principalement dans notre première affirmation ? Le problème présente ceci de curieux qu'il porte sur lui-même et que la solution donnée aura un double résultat. En effet si nous nous prononçons pour la liberté, notre conclusion concerne à la fois la liberté comme mode et la liberté comme matière de l'affirmation.

Il importe de remarquer que le problème proposé dépasse les limites des sciences lesquelles partent toutes de principes supposés et convenus mais non démontrés. La solution n'est ni dans le problème ni en dehors. Arrivée à ce point ultime, la conscience se trouve en présence d'elle-même, sans aucun appui extérieur, en quête d'une vérité première qui ne dépende d'aucune autre, qui commence à soi. Comme ma première affirmation, première dans l'ordre de la certitude, consistera à affirmer le caractère de cette même affirmation, le cercle vicieux paraîtrait évident aussi bien qu'inévitable. Gardons-nous de traiter la question de subtilité. Elle est d'une portée universelle, et son importance ne saurait être contestée si l'on songe que la réponse qu'on lui donnera comprend à la fois la nature libre ou nécessaire de l'esprit, le caractère de l'affirmation réfléchie et enfin la vérité première elle-même.

Nous rappelons, au risque de trop nous répéter, que le problème n'est susceptible d'aucune solution démonstrative et qu'ici encore et a fortiori si possible nous consulterons les motifs d'ordre pratique, comme font tous les hommes dans les questions de la vie et de la conduite. Nous n'entendons nullement prouver ni la liberté ni la nécessité. Nous nous déciderons pour l'une ou pour l'autre par un choix raisonné dont nous indiquerons les motifs.

Nous plaçant successivement au point de vue des deux seules hypothèses possibles de la liberté et de la nécessité, nous nous demanderons d'abord comment on doit considérer la vérité et l'erreur dans chacune de ces hypothèses. Nous appliquerons ensuite les résultats de notre examen à la doctrine même de la nécessité et à celle de la liberté.

L'hypothèse de la liberté nous conduit à deux systèmes de la certitude. Dans le premier, en présence des contradictions qui divisent les penseurs sur les points réputés les plus certains, en présence des variations sans cesse renaissantes des opinions, en face des illusions de toutes sortes que nous constatons dans les idées et dans les sensations, et dans l'impuissance où nous sommes de fixer un critère externe qui nous permette de distinguer la fausse apparence de la vraie, nous usons de notre liberté pour ne rien affirmer théoriquement, décidés seulement à suivre les impressions diverses et à adopter faute de mieux les croyances nécessaires à la vie, sans nous prononcer sur leur réalité ou sur leur caractère illusoire. Ce système de la certitude est bien connu ; il existe : c'est le *scepticisme*. Rien n'y est affirmé, pas plus l'impossibilité que la possibilité du savoir, pas plus la liberté que la nécessité. Il consiste dans l'attitude du penseur qui cherche toujours, suspend toujours son jugement, sans pouvoir jamais conclure. Cette attitude est logiquement irréprochable.

Dans le second système de la certitude, l'esprit prend la résolution d'affirmer, de mettre fin au doute et de renoncer à un examen sans terme par un acte réfléchi. L'esprit prend cette résolution sous l'influence de motifs qu'il juge bons pour se déterminer ainsi, et affirme

ensuite ce qu'il croit devoir affirmer, toujours suivant des motifs, quels qu'ils soient, qui lui paraissent les meilleurs. Ce second système est opposé au scepticisme. La liberté de l'affirmation qu'il implique n'y est pas nécessairement affirmée, puisque nous supposons précisément la liberté de l'affirmation. Celle-ci reste toujours un problème sur lequel l'esprit doit se prononcer comme il le jugera bon.

Si nous passons à l'hypothèse de la nécessité, la doctrine de la certitude change du tout au tout et devient un scepticisme forcé. Si la nécessité est vraie, l'erreur et la vérité sont nécessaires et à cet égard ne se distinguent pas au moins pour la conscience, puisque celle-ci manque d'un critère objectif lui permettant de faire le départ entre la vérité et l'erreur. L'individu n'est plus responsable de ses opinions; la nécessité en porte toute la responsabilité si du moins elle est une personne; c'est à elle de se disculper de toutes les sottises et de toutes les contradictions que les hommes ont émises depuis que le monde existe. Personne n'est en droit de dire: je me trompe, mais plutôt de dire: je suis trompé nécessairement en croyant nécessairement me tromper. Il est faux de se reprocher telle erreur, telle précipitation de jugement, tel acte de partialité, etc... Il est vrai que c'est nécessairement qu'on se croit responsable de ses convictions, comme aussi l'on croit nécessairement qu'on ne l'est pas. L'humanité est donc entre les mains de la nécessité l'agent de tous les crimes et de toutes les turpitudes qui se commettent en actes et en opinions! On voit ce que deviennent dans cette hypothèse la vérité et l'erreur. Je me trouve alors en présence de deux voies: ou bien je m'estimerai favorisé de la nécessité qui me dicte, à moi son élu, des juge-

ments vrais et à d'autres des jugements faux ; ou bien, rejetant la honte et l'insolence d'une pareille attitude, je me résignerai au scepticisme, attendant que la vérité se montre nécessairement à tous les hommes et soit reconnue de tous nécessairement !

Apprécions maintenant la doctrine de la liberté et celle de la nécessité du point de vue même de la nécessité.

Si j'affirme nécessairement la nécessité, je n'ai d'autre garantie de mon affirmation que sa nécessité. Mais la garantie est la même pour l'affirmation de la liberté. Ainsi, en affirmant la nécessité du jugement qui a pour objet la nécessité, que d'autres nient nécessairement, je n'échappe pas au doute. Voudrais-je employer ici la méthode objective et conclure de l'enchaînement des phénomènes à la nécessité ? Mais celle-ci est-elle un fait bien constaté et constatable ? La causalité universelle n'est qu'une induction, c'est-à-dire une hypothèse. Disons-nous avec Stuart Mill que la causalité universelle obtenue par voie d'induction est le fondement même de l'induction ? Non, la science ne peut nous renseigner sur le point qui nous occupe ; la science n'atteint que les réels et non les possibles. Or, il s'agit précisément de savoir si, à la place du réel qui est donné à la connaissance comme déterminé, un autre possible aurait pu être réalisé qui, en tant que réel, aurait paru lui aussi déterminé. Tout le débat porte sur la contingence des futurs possibles, contingence dont nous avons le sentiment lorsqu'au moment d'agir nous croyons pouvoir également faire ceci et cela tout en ne faisant que ceci ou cela. Si ce sentiment n'est pas une preuve de la liberté, la science est du moins incapable de démontrer qu'il repose sur une illusion.

Supposons que j'affirme nécessairement la liberté. Je fais ainsi droit aux revendications de la morale et j'ai en outre l'avantage d'une affirmation nécessaire. Mais cet avantage ne me sert de rien, puisqu'il existe aussi pour l'affirmation contraire.

L'hypothèse de la nécessité appliquée à l'affirmation de la nécessité et de la liberté ne peut me tirer du doute, à moins que je ne prenne parti pour l'une ou pour l'autre en me réfugiant dans un dogmatisme qu'il m'est impossible de justifier.

Plaçons-nous au point de vue de la liberté. Ou j'affirme librement la nécessité; je me trouve alors dans l'erreur sans pouvoir sortir du doute. — Ou j'affirme librement la liberté et je suis dans le vrai par hypothèse, tout en sauvegardant les intérêts sacrés de la morale.

L'hypothèse de la nécessité et celle de la liberté, appliquées successivement à la doctrine de la liberté et à la doctrine de la nécessité, nous conduisent aux quatre propositions suivantes :

Nécessité affirmée nécessairement ;

Liberté affirmée nécessairement ;

Nécessité affirmée librement ;

Liberté affirmée librement.

Ces propositions sont également possibles et en outre contradictoires entre elles, c'est-à-dire que chacune d'elles exclut les trois autres. Nous nous trouvons dans un cas de doute logique dont la démonstration ne saurait nous tirer. Nous écartons les trois premières propositions pour échapper au scepticisme et nous admettons la dernière pour des motifs d'ordre pratique. Arrêtons-nous ici pour bien examiner la nature des raisons qui déterminent notre choix en faveur de la liberté librement affirmée.

Sans nous engager dans les « labyrinthes de la liberté et de la nécessité » et renonçant à invoquer, comme preuve du libre arbitre, le fait des apparences mentales et des phénomènes psychologiques qui impliquent pour la conscience l'ambiguïté des futurs, nous ne considérons qu'un seul point : la notion de l'obligation telle que Kant l'a définie. L'obligation est impliquée dans ma nature morale à laquelle je tiens, à laquelle je *veux* m'attacher. Cette idée de l'obligation peut n'être qu'une invention de mon esprit ou le résultat d'une habitude. N'importe ! je ne veux pas m'y soustraire. M'y soustraire ! Une pareille tentative m'épouvante, et m'apparaît comme la plus criminelle puisqu'elle me permettrait tous les crimes. Je ne puis qu'approuver la frayeur qu'elle m'inspire, frayeur que je voudrais accroître si possible. Je maintiens donc la notion de l'obligation. Or l'obligation implique la possibilité pour moi de m'y conformer, savoir ma liberté. Il va sans dire que si je suis entièrement déterminé par mes antécédents, le devoir n'existe plus pour moi et me devient incompréhensible. Sans doute cette idée que je me fais de l'obligation résulte en partie de l'influence du milieu, de l'éducation que j'ai reçue, de celle que je me suis donnée et de mille autres circonstances. « Mais, si je veux pousser l'objection à l'extrême et supposer ma *pré-détermination totale*, je sens que je perds la *propriété de moi-même*. Le choix de mes actes et l'option de mes jugements n'étant plus que des effets nécessaires de phénomènes invinciblement donnés et préordonnés de proche en proche et à chaque moment, dans leurs antécédents et dans leurs conséquents, je deviens un simple anneau de cet enchaînement et une pure modification, un élément lié et entraîné de la vaste nature. Je répugne à une telle

conséquence, soit parce que, la regardant bien en face, elle fait violence à l'idée que je veux prendre de moi, soit parce qu'elle me réduit au scepticisme à l'égard de toutes les vérités que je désire atteindre, ainsi que je l'ai déjà reconnu. Je prends donc le parti d'affirmer ma liberté en un jugement que je regarde lui-même comme un acte libre, et le premier, le plus important auquel j'aie à me résoudre (1). »

Citons encore la conclusion de Lequier résumée par M. Renouvier : « Définitivement, dit Lequier, deux hypothèses : la liberté ou la nécessité. *A choisir entre l'une et l'autre, avec l'une ou avec l'autre.* Je ne puis affirmer ou nier l'une ou l'autre que par le moyen de l'une ou de l'autre ». Je préfère affirmer la liberté et affirmer que je l'affirme au moyen de la liberté. Ainsi, je renonce à imiter ceux qui cherchent à *affirmer quelque chose qui les force d'affirmer*. Je renonce à poursuivre l'œuvre d'une connaissance *qui ne serait pas la mienne*. J'embrasse la *certitude dont je suis l'auteur*. »

« Et j'ai trouvé la *première vérité* que je cherche. Si je considère la science en son principe, dans le principe de ses théories, quelles qu'elles soient, je déclare « la liberté condition positive de la connaissance, moyen de la connaissance. »

« Et si je regarde à la science dans cet ordre pratique qui est le premier en dignité, qui est la connaissance de moi-même, j'écris hardiment ces paroles :

« La formule de la science : FAIRE.

« Non pas *devenir*, mais *faire*, et, en faisant, SE FAIRE. » (2).

(1) Renouvier, *Critique philosophique*, tome XIV, p. 87.

(2) Renouvier, *Psych. rat.*, tome II, pp. 421 et 422.

Mon premier postulat est donc celui de la liberté, postulat qui repose sur l'idée que je veux prendre de la vérité et sur ma croyance au devoir. Ce postulat que nous proposons comme tel et non comme démontré, non-seulement répond pour nous aux exigences de la raison pratique, mais encore « donne entrée aux questions fondamentales de théorie dont toutes nos connaissances supérieures dépendent (1). » On ne peut répondre à ces questions que par des postulats qui « sont des suites du premier ou de l'esprit qui l'a dictée (2). » Nous revenons par cette voie aux quatre thèses de la réalité que nous avons établies plus haut.

Nous proposons comme postulat l'hypothèse inévitable en fait de la rectitude naturelle de nos facultés et du juste et légitime emploi de ces facultés dans l'élaboration de nos connaissances. Par là, on s'engage moralement à un droit exercice de l'intelligence, à l'amour du vrai, à l'impartialité et à la défiance de soi-même. La rectitude de l'esprit est ainsi mise en rapport avec la droiture et le vrai touche au bien. Le penseur n'est plus un simple appareil enregistreur, mais, comme nous le verrons, un agent moral.

Le postulat de la rectitude de nos facultés comprend le postulat des catégories dominées, celles-ci, par le principe de contradiction que les philosophes ont bien souvent méconnu dans l'application. Ainsi nous nous soumettons moralement à la nécessité des lois de notre esprit et nous nous engageons à n'admettre comme vrai que ce qui est conforme à ces lois.

Nous postulons encore la réalité du monde, parce

(1) *Critique philosophique*, tome XIV, p. 80.

(2) *Ibidem*.

qu'elle résulte de la confiance que nous accordons à notre nature mentale et pour ne pas nier la réalité du devoir en niant la sphère où il trouve seulement son application.

La théorie de la liberté de la certitude ne nous donne aucun critère matériel du vrai. « Mais, dit M. Renouvier, la liberté précisément le veut ainsi ». Elle y supplée en nous donnant une méthode qui est « la réflexion soutenue, la recherche constante, la saine critique, l'élimination des passions nuisibles, la satisfaction des justes instincts, l'équilibre observé entre la connaissance qui souvent nous fuit, et la volonté prête à supposer ou à feindre la connaissance ; c'est en un mot le sage exercice de la liberté... ». Avec cela, nous n'évitons pas toujours l'erreur, mais toujours nous pouvons l'éviter, ce qui est le grand point et le point moral (1). » Cette idée de la certitude répond bien au sentiment naturel ; nous sentons que nos erreurs dépendent de nous en grande partie. Oui, mon erreur est bien de moi. Elle ne consiste pas dans le fait des apparences trompeuses, des sensations illusoires ou des idées fausses qui se déroulent devant ma conscience, mais dans *l'acte* par lequel je leur accorde une réalité que *j'aurais pu* leur refuser, si je m'étais livré à un examen plus soutenu. Sans doute mon erreur s'explique comme déterminée par de certaines causes que je discerne fort bien. Mais à côté de ces causes, je me place moi-même comme cause, comme véritable auteur, en ce sens que j'aurais pu éviter mon erreur. Je me sens en droit de dire : je me suis trompé, et non : j'ai été trompé.

Il s'ensuit que nous sommes responsables de nos opi-

(1) *Psych. rat.*, tome II, p. 349.

nions comme de nos actes; responsables devant nous-mêmes et devant les autres. L'individu se porte comme caution, comme garant de sa certitude; il doit se rendre compte à lui-même de ses affirmations, de ses négations et, pourquoi ne pas le dire, de ses doutes. Quand les motifs d'affirmer lui paraissent suffisants, il s'estime *en droit* de se prononcer avec une pleine assurance, il se fait *juge* et assume toute la portée de sa sentence.

L'erreur est donc coupable. Mais toutes les erreurs ne le sont pas; il y a des erreurs involontaires qui ne sauraient entraîner aucune culpabilité. Nous dirons que l'erreur n'est coupable que lorsqu'elle constitue un mensonge à soi-même. Ces mensonges sont plus fréquents et ont plus d'importance qu'on ne croit; ils nous échappent le plus souvent par leur subtilité et aussi, il faut l'avouer, parce que nous négligeons d'exercer l'œil de notre conscience à scruter nos intentions. Mais *nul n'a le droit de décider pour autrui quelles sont les erreurs coupables* pas plus que nous n'avons le droit de juger notre prochain. A chacun d'être son propre juge dans ces matières en attendant le jour où Dieu jugera tous les hommes.

Comme on le voit, ce n'est pas livrer la vérité à l'arbitraire et aux caprices de chacun, que de proclamer la liberté de la certitude. Avec la liberté intervient sa règle qui est l'obligation. « Ainsi la logique, selon l'expression fort juste de M. Pillon, cesse d'être séparée de l'éthique et du droit, comme l'entendement de la volonté. La méthodologie nous apparaît comme la morale de l'intelligence; la critique, avec ses règles de prudence et d'impartialité, avec ses exigences de vérification et de contrôle, comme l'application de cette morale. La foi morale, la conscience prononce en dernier ressort; elle soutient tout

l'édifice de nos idées. Dans ce cri qui nous échappe : *c'est évident!* il faut reconnaître sa voix : c'est un témoignage qu'elle se rend fièrement à elle-même, un appel qu'elle fait à l'examen sincère, à la bonne foi du contradicteur, un défi qu'elle jette au doute passionné, sophistique et injuste (1). »

En faisant intervenir l'obligation dans la certitude, j'échappe au scepticisme, parce que l'homme doit moralement prendre parti sur de certaines vérités, comme celles que nous avons déjà affirmées et sur d'autres vérités qui, sans être l'objet d'une connaissance proprement dite, concernent la nature morale du monde et la destinée de l'homme. Le sceptique prend parti sur ces vérités, qu'il le veuille ou non, et, croyant ne se prononcer ni pour ni contre, il se prononce contre en réalité. Ainsi le scepticisme qui est invincible à toute logique ne peut se maintenir moralement. En évitant de tomber dans le scepticisme, je donne en outre à la vérité le caractère le plus élevé; ma certitude, libre en fait, n'est point arbitraire puisqu'elle est déterminée par les motifs moraux. La vérité sera donc pour moi ce que, d'une part, je jugerai être conforme aux lois générales de ma pensée dont j'admets la rectitude et ce que, d'autre part, je me sens tenu moralement d'affirmer. Je prends pour règle de la certitude : l'évidence que je ne peux moralement mettre en doute. Une affirmation vraie et d'une portée universelle se réduira pour moi à cette proposition : *Cela doit être, donc cela est* (2).

(1) Ce passage est tiré d'un remarquable article de M. Pillon sur *la place de la morale en philosophie* : *Critique philosophique*, tome I, page 343.

(2) Cette dernière formule peut être distinguée de celle du subjecti-

Où placerons-nous l'idéal de la certitude ? Ce n'est pas dans une impression plus ou moins vive, qui serait un effet de la coutume ou du sentiment ou même de l'évidence intellectuelle et qu'il est toujours possible de produire d'une manière factice, tant la raison est ployable à tous sens ; mais c'est dans l'assurance pleine et entière de l'esprit qui se possède, qui a conscience de sa liberté, et qui, fort du bon témoignage de sa conscience, se détermine comme il juge bon. On ne doit donc se déclarer certain que si l'on peut se rendre le témoignage d'être sincère, indépendant, de se laisser guider par des motifs purs, de mettre à contribution tous les moyens de contrôle dont nous disposons, en un mot d'aimer et de vouloir le vrai.

Ce profond sentiment du caractère moral de la certitude est incompatible avec l'absence totale de doute. Il y a toujours, si faible et si relégué qu'il soit au fond de la pensée, un doute prêt à surgir. Ce doute, réduit au minimum en théorie, nul dans la pratique, est nécessaire pour que l'esprit se témoigne sa liberté. Une fois la certitude bien assise, la conscience tient le doute à l'écart ; elle l'éloigne, dès qu'il revient, et s'écrie : Je ne puis autrement. Ce cri, historique d'ailleurs, est bien l'accent authentique de la conscience. Mais il faut y voir, outre l'expression de la conviction profonde de celle-ci, un aveu implicite de sa faillibilité. Il se peut faire que je me trompe, mais je ne puis (moralement) affirmer le contraire. L'obligation, qui donne à la certitude une grande force, s'ac-

visme arbitraire, laquelle on peut énoncer : Cela *devrait* être, donc cela est. Le « *doit être* » implique le caractère à la fois rationnel et moral de la certitude ; le « *devrait être* » suppose au contraire des sentiments ou des raisons qui ne résistent pas à une réflexion soutenue.

corde ici avec le bon sens qui « implique, comme dit M. Renouvier, *une mesure juste et morale du doute* (1). »

Ainsi, en intervenant dans l'affirmation, la liberté, qui demeure toujours possible malgré la vivacité des sentiments et l'évidence logique, apporte avec elle l'obligation comme principe directeur, rend compte de la diversité des opinions et des contradictions, et devient alors le fondement de la tolérance.

Sans doute, avec la liberté, la certitude reste toujours relative et variable comme par le passé. Elle ne peut être un absolu immuable ou la chose qui évolue suivant les phases d'un progrès fatal. Mais la liberté est elle-même le facteur et le signe du progrès. Le progrès de la certitude a pour condition le progrès même de la liberté, de la puissance réfléchie, de l'empire sur les passions nuisibles, en un mot le progrès moral des individus et de la masse. Avec la liberté, le progrès n'est pas assuré définitivement, mais il demeure possible. On renonce ainsi à la chimère d'une évolution nécessaire qui entraîne le monde vers un but prédéterminé et grâce à laquelle nous n'aurions qu'à croiser les bras et qu'à attendre, comme un rouage, le mouvement que la vaste machine doit nous communiquer. Non, le progrès dépend de chacun. Comme dans le passé, où nous voyons des périodes de haute culture suivies de périodes de déclin, le progrès et le recul sont également possibles. N'oublions pas que ces périodes de déclin sont marquées par un affaiblissement de la volonté réfléchie et par une recrudescence des passions qui mènent l'homme à la superstition, aux préjugés et au fanatisme si le sentiment de son libre pouvoir n'in-

(1) Renouvier : *Psych. ration.*, t. II, p. 357.

tervient pour en briser le joug. La vérité et la liberté sont donc inséparables. C'est porter atteinte à la dignité humaine comme à la vérité que d'attendre ou de préparer la venue du jour où la vérité s'emparerait nécessairement de tous les esprits. Si jamais la vérité devient l'objet d'un consentement universel, ce consentement s'il est valable ne sera que la somme de tous les consentements libres des individus pour une même vérité. Le seul idéal que nous puissions nous proposer, a été tracé par Vinet dans ces mots : « Par la liberté à l'unité ! » Mais l'idéal d'une unité doctrinale obtenue sans le libre concours des individus, quel que soit le système qui le préconise, n'est au fond qu'un catholicisme mal déguisé. Pour réaliser notre programme, il faut rompre hardiment toutes les entraves que l'autorité, la tradition et la paresse imposent à la marche de l'esprit, et briser les moules, les étaux dans lesquels on voudrait enserrer la pensée qui a besoin d'être libre pour se mouvoir dans la lumière et au grand air.

Une étude historique de la question de la certitude trouverait naturellement ici sa place pour bien marquer le rapport de la théorie de M. Renouvier avec les théories déjà émises. Nous devons y renoncer, à regret, faute de temps et d'espace (1). Nous tâcherons d'y suppléer par quelques remarques sur le scepticisme qui constitue le nœud du débat et sur le dogmatisme de l'évidence.

(1) Nous prions le lecteur qui désirerait prendre connaissance de la critique des diverses théories de la connaissance, de se reporter aux ouvrages suivants de M. Renouvier : *Psych. rat.*, t. II, pp. 198-228, et, *Esquiss. d'une classification systém.*, t. II, pp. 1-126.

Il serait puéril de s'imaginer que M. Renouvier fait intervenir dans la certitude les facteurs personnels et l'obligation par crainte du scepticisme et dans l'intérêt des mœurs. Le scepticisme, il est vrai, encourt le reproche d'immoralité (1) en ce qu'il refuse au devoir une foi pleine et entière. Mais ce reproche, très grave en lui-même, ne suffit pas pour condamner le sceptique ; car celui-ci peut alléguer que sa propre attitude lui paraît correcte, puisqu'il se conforme à son point de vue à lui de la connaissance. Ne voulant rien affirmer qui ne soit d'une évidence absolue, il se borne, pour la théorie comme pour la pratique, aux apparences et aux impressions présentes. — Nous, nous repoussons le scepticisme tant au point de vue théorique qu'au point de vue pratique.

Au point de vue théorique, nous n'aurons pas la niaiserie d'accuser le sceptique de se contredire en affirmant qu'il ne peut rien affirmer. « Vous ne doutez pas de tout, lui dit-on, car vous ne doutez pas de votre doute. » On s'accorde ainsi une victoire bien facile, aux applaudissements d'un public qui ignore la portée du problème. Le sceptique répondra : « Oui, je *sais* que je doute et vous ne me dites là rien de nouveau, mais je ne vois pas comment cela peut me tirer du doute. » L'objection porterait, si le pyrrhonisme érigeait son doute en théorie et affirmait l'impossibilité du savoir. Mais il fait seulement de son doute une suspension pratique du jugement, une simple attente, une recherche. La seule certitude présente qu'il admette lui est donnée dans le phénomène immédiatement perçu ; mais toute affirmation qui dépasse l'apparence comme telle lui semble incertaine. De là, la formule

(1) Nous parlons de la doctrine et non des individus.

« *il me paraît,* » au lieu de « *cela est.* » Le sceptique s'accorde sur ce point avec l'empirisme d'où il dérive, comme avec le pur apriorisme, avec cette différence que sa certitude ne va pas au delà du simple phénomène donné dans *sa* conscience; ce phénomène, sensible ou intellectuel, n'est indubitable que pour lui et non pour les autres, au moment même où il le perçoit. Cette position est logiquement inexpugnable. Mais il s'agit de savoir si le sceptique se fait de la connaissance une idée qui réponde à la nature d'un esprit qui connaît. Au fond le scepticisme repose, comme le dogmatisme d'ailleurs, sur un idéal inaccessible de la certitude; seulement l'un déclare le chercher encore, l'autre prétend l'avoir atteint. La parfaite connaissance serait, d'après cet idéal, dans la vue immédiate de l'objet; or, cette perception immédiate est une pure chimère, toute connaissance supposant un intermédiaire qui est la conscience. Il est impossible de se figurer ce que pourrait être une connaissance qui ne serait pas consciente et qui ne se dédoublerait pas en deux éléments, le représenté et le représentatif. La parfaite identité de l'objet connu et du sujet qui connaît est impossible et contradictoire. Voici, tracé en peu de mots par M. Renouvier, l'idéal du sceptique et du dogmatique : « *La prise de connaissance d'une chose par cette chose même et dans l'acte d'être cette chose* (1). » Or, penser ou espérer cela, c'est sortir de la nature humaine et chercher un savoir qui n'en serait pas un. Au reste, quoi qu'il fasse, le sceptique ne peut se défaire de sa nature; il lui est impossible de persister dans son doute sans l'ériger en une théorie qui est celle-ci : « *On ne doit*

(1) *Esq. d'une Classif.*, t. II, p. 271.

rien affirmer dont on ne possède une science telle que celle qu'on a par la perception actuelle et immédiate des phénomènes (1). » Or, cette théorie n'est qu'une croyance qui a besoin de se justifier.

Le scepticisme est un fait d'une grande portée dont on doit sérieusement tenir compte si l'on veut établir une théorie de la connaissance. Le scepticisme nous apparaît comme la preuve la plus frappante de la liberté de l'esprit dans la certitude. Mais le sceptique, au lieu d'user de sa liberté pour affirmer, en use pour s'abstenir de tout jugement.

Au point de vue pratique, cette liberté prend un tout autre caractère et devient un complet esclavage. M. Renouvier a relevé ce défaut avec une profonde sagacité dans une page remarquable que nous nous permettons de transcrire. « Le même principe, dit M. Renouvier, qui met, en théorie, la certitude dans le phénomène, met, en pratique, la sûreté dans le conformisme de la conduite à l'enchaînement des phénomènes selon l'expérience : conclusion obligée de l'incertitude qu'on professe touchant tout autre fondement imaginable d'une systématisation de la vie humaine. Au reste, tous les sceptiques formels en ont jugé ainsi. N'eussent-ils pas eu d'autre motif que celui qui engageait Descartes, exposant son doute méthodique, à en excepter les « lois et coutumes de son pays... la religion... les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique... afin qu'il ne demeurât point irrésolu en ses actions, pendant que la raison l'obligerait à l'être en ses jugements », ce motif

(1) *Esq. d'une Classif.*, t. II, p. 35.

aurait pleinement suffi à des philosophes qui s'interdisaient de proposer aucunes lois ou maximes en remplacement de celles qu'ils trouvaient établies. L'abri provisoire que Descartes se ménageait, comme logement d'architecte, en attendant qu'il eût assemblé ses matériaux et construit son édifice, est la demeure définitive de ceux qui pensent qu'il n'y a rien à construire. Le renoncement à toute affirmation d'ordre rationnel réduit ainsi le sceptique à accepter les idées et les croyances de l'ordre coutumier, ou, en tout cas, à s'y soumettre d'aussi bonne volonté que s'il en était la dupe. Dans le fait, il n'y a pas de conduite possible sans croire, ou sans faire comme celui qui croit, et ce dilemme condamne le pyrrhonien, si ce n'est en son pur entendement, dans cette orgueilleuse enceinte fortifiée du doute intellectuel, au moins vis-à-vis des réalités, et dans son rôle social, à la fausse et stérile attitude pratique du penseur qui, pour ne pas se fier à la croyance, œuvre personnelle et réfléchie, la subit et la recommande aux autres sous la forme de l'esclavage et de l'habitude⁽¹⁾. »

Ce n'est que par la croyance ou par un acte de volonté qu'on se tire du doute. Le dogmatisme intellectualiste n'a pas réfuté le scepticisme parce qu'il se plaçait sur le même terrain dont celui-ci ne pouvait sortir. Quand le dogmatisme franchit la limite du phénomène immédiat, c'est par un acte non avoué de croyance. C'est ainsi que Descartes, partant du scepticisme et le renforçant même par son objection du *Grand Trompeur*, a reconnu la certitude purement phénoménale, et en a conclu que le critère de la certitude était l'évidence ou la clarté des idées.

(1) *Esquisse d'une Classification*, etc., t. II, p. 36.

C'était faire un grand pas que de poser cette thèse générale. Descartes aurait dû renoncer au critère de l'évidence, puisque ses contemporains lui contestaient précisément la vérité des principes qu'il déclarait évidents. Le célèbre « Cogito, ergo sum », d'une certitude absolue même pour le sceptique, si l'on s'en tient au phénomène, devient très contestable si, avec Descartes, on y voit le rapport de la pensée comme attribut à une substance pensante. Ce réalisme substantialiste évident pour la philosophie cartésienne est fort sujet à caution pour d'autres écoles. L'évidentisme n'a pas vaincu le scepticisme ; nous renvoyons à Pascal ceux qui en doutent encore. Il est clair que l'évidence ne s'applique qu'au raisonnement et non à la raison elle-même. L'évidence accompagne les opérations intellectuelles bien conduites mais ne peut se rapporter à la vérité de l'intelligence en général. Un acte de foi à la raison est nécessaire pour qu'il y ait connaissance. On ne conteste plus aujourd'hui cet acte de foi, mais on passe outre, sans se demander, comme l'ont fait MM. Lequier et Renouvier, quelle est la signification et la portée de cet acte et s'il ne nous révélerait pas la nature intime du sujet qui connaît. C'est la liberté qui pose la première vérité ; c'est la liberté qui sera pour nous la première vérité au point de vue rationnel. C'est ainsi que s'expliquent à la fois l'acte premier et créateur par lequel on sort du doute méthodique, et les contradictions fondamentales des diverses philosophies. La théorie qui fonde la certitude sur la liberté s'éloigne donc du dogmatisme de l'évidence qui débute nécessairement par un cercle vicieux et prétend s'appuyer sur un critère absolu du vrai. Ce critère aurait besoin d'être vérifié à son tour à l'aide d'un autre critère et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Il est

absurde de vouloir chercher la certitude de la certitude. Avec la liberté, nous évitons cette régression à l'infini. « La théorie de la certitude fondée sur la liberté, dit M. Renouvier, est donc la seule exempte de cercle vicieux. Les théories à visée absolue sont condamnées au sophisme ou au mysticisme. J'appelle mystique le philosophe qui se targue d'une révélation d'une nature quelconque pour se poser dans le complet, dans le définitif, dans l'immuable de la science ; celui dont la conviction propre n'est pas seulement à ses propres yeux une croyance actuelle jointe à la croyance morale en la durée et en la perpétuité de cette même croyance, ce qui est légitime et bon, indispensable même, mais, bien plus que cela et tout autre chose, une incompréhensible certitude en soi, fruit d'une participation non moins obscure à un être en soi non moins mystérieux. En face d'une vérité pratique, énorme, et qui, je l'avoue, offense mon œil, ce philosophe détourne le sien : il ne *veut* pas savoir que toute doctrine varie, et dans le cours des âges, et d'école à école, et de disciple à disciple, et dans une seule et même conscience : dans la sienne (1). »

En effet, les contradictions qui divisent les systèmes qui se réclament de l'évidence et les variations constantes des opinions devraient donner à réfléchir aux partisans de la méthode évidentiste. Mais le dogmatisme ne se tient pas pour battu à si bon marché ; il considère les divergences de la pensée comme une merveilleuse variété dans l'unité de la vérité. Au reste, il a horreur de tout ce qui sent le subjectivisme. Serions-nous revenus, par hasard, à ces âges mythologiques où l'homme se prosterne devant

(1) *Psych. rat.*, tome II, p. 355.

les idoles et se soumet aux oracles que son imagination a créés? On veut à tout prix se persuader qu'on se maintient dans l'objectivité pure et l'on ne s'aperçoit pas que cette objectivité, pour parler le jargon d'Outre-Rhin, n'est qu'une subjectivité qui s'objective elle-même. On invoque la *Raison Impersonnelle*, sans vouloir reconnaître que cette raison impersonnelle n'est que la raison d'un penseur et qu'il y a autant de raisons impersonnelles qu'il y a de personnes. Telle philosophie prétend construire un système du monde sur l'observation pure ou sur l'expérience, et déclare l'inconcevabilité d'une doctrine qui déclare la sienne inconcevable. Au fond, on a peur de la liberté. La liberté! c'est le désordre! c'est la licence! c'est l'anarchie! Cela peut être vrai parfois. Mais on oublie que la liberté porte son correctif avec elle, savoir l'obligation qui est incompatible avec la nécessité.

CHAPITRE III

LE MONDE MORAL ET LE PARI MORAL

S'il est un point qui nous soit bien acquis, c'est le caractère libre et personnel de toute certitude réfléchie, consciente et raisonnée. Les croyances les plus fermes, les plus évidentes ne sont jamais que des croyances. On peut toutefois, pour la commodité du langage, distinguer deux ordres de la certitude séparés par une différence de degré et non de nature. Le premier ordre est celui des sciences et comprend la connaissance des faits et des lois qui les relient ; la méthode qu'on y applique est communément appelée *méthode objective*. Le second ordre de la certitude se rapporte aux probabilités qui reposent sur des motifs passionnels et moraux et qui sont l'objet des croyances, en prenant ce mot dans son acception ordinaire ; à cet ordre correspond une méthode qui lui est propre et qu'on désigne sous le nom de *méthode subjective*. L'empirisme et le positivisme prétendent s'en tenir exclusivement à la méthode objective et repoussent de parti pris la légitimité de la seconde. Il n'y a pour eux aucune réalité en dehors du domaine de l'expérience et de l'observation ; il n'y a de réels que les faits donnés et dûment constatés. Toute la matière des affirmations vient du dehors ; les choses extérieures doivent seules dicter nos jugements. — Cet objectivisme est loin d'être absolu.

L'homme n'est pas un appareil enregistreur ; son esprit n'est pas une table rase, ou une plaque photographique sur laquelle se marque l'image de la réalité. Le savant ne se borne pas à inscrire les faits isolés tels que les donne la sensation ; ces faits sont la matière première d'une série d'opérations intellectuelles qui sont les conditions nécessaires de la connaissance. Le savant interprète les faits, les groupe suivant certains rapports qui ne sont pas donnés en eux-mêmes et en tire des lois, c'est-à-dire des inductions qui dépassent le champ bien restreint de l'expérience. L'hypothèse, et l'induction est une hypothèse, est d'un usage fréquent et inévitable dans toute recherche scientifique. Ainsi la méthode objective ne peut se passer de l'élément subjectif. Il faut entendre plutôt par méthode objective l'emploi presque exclusif de la raison, de l'intelligence et de la perception pour l'établissement de nos connaissances. Le positivisme entend donc par là exclure tout facteur personnel, tout élément passionnel ou volontaire sur lequel on voudrait construire des hypothèses ; il ne veut voir de certitude que dans le savoir scientifique et repousse toute autre connaissance comme chimérique. Il semble mettre son idéal, pour continuer une comparaison déjà employée, dans l'esprit qui se réduirait au simple rôle d'une machine raisonnante dont le travail, nullement entravé par l'influence des passions, ferait subir à la matière première donnée dans l'intuition sensible la transformation nécessaire pour produire le savoir. Comment le positivisme justifie-t-il son parti pris ? De quel droit pose-t-il une ligne de démarcation dont il ne tient nul compte lui-même entre le savoir borné et la croyance ? Il se contente de prononcer et cela doit suffire.

La méthode subjective ne confond nullement avec la connaissance scientifique qui se base sur les faits, la spéculation qui se propose d'atteindre par hypothèse certaines vérités postulées, demandées par la nature passionnelle et morale de l'homme. Mais elle repousse hardiment toute philosophie ou science qui contesterait la légitimité de son procédé. Bien plus, elle croit que toute philosophie qui a la prétention de répondre aux besoins de notre nature mentale doit se préoccuper des problèmes qui intéressent le plus profondément l'âme pour ce qui concerne la valeur de la vie et la condition actuelle et future de l'homme. La philosophie doit tenir compte non seulement de l'intérêt théorétique, mais encore de l'intérêt pratique de notre esprit. Cette idée a été développée d'une manière originale par M. James, philosophe et savant à la fois, dans des articles remarquables qui ont été traduits de l'anglais et publiés dans la « Critique philosophique » (1) et dont nous nous permettrons de citer (2), après M. Renouvier, plusieurs fragments importants. « La logique toute seule, en son affaire avec l'univers ne peut atteindre aucune conception purgée de tous vertiges d'irrationalité. Ils'y rencontre toujours quelque chose qui, au dernier moment, met un point d'arrêt. La rationalité, *considérée psychologiquement*, ne signifie rien de plus que la conscience d'un mouvement libre, coulant et sans obstacle de la pensée. Elle ne reconnaît d'autre loi que celle du roulement facile et des transitions aisées d'une idée à l'autre. C'est quand cette dernière loi est violée que naissent la

(1) *Critique philosophique* : *Le sentiment de la rationalité*, t. XVI, pp. 72, 81, 113 et 129 ; *Rationalité, activité et foi*, t. XXII, pp. 129, 147 et 161.

(2) Voir : *Esquisse d'une Classific. syst.*, t. II, pp. 177-184.

perplexité, le doute et le mystère. » Les philosophes, en faisant un usage exclusif de la méthode logique ont méconnu le caractère pratique de l'esprit humain. Ils ont négligé de considérer « l'unité structurale de l'esprit comme une triade, commençant par une impression sensible; finissant par un mouvement, et se formant, au milieu, d'un sentiment de plus ou moins grande étendue... Peut-être les obstacles qui s'élèvent dans la sphère purement théorétique pourraient-ils être évités, si le cours de l'action mentale se détournait à temps pour entrer dans la sphère pratique..... Un passage de la fonction mentale à son troisième période, avant que le second vint se terminer dans le *cul-de-sac* de la contemplation, ranimerait l'énergie du mouvement et conserverait le sentiment vivant d'aise et de liberté qui en est la contre-partie psychique..... Si la pensée n'est pas vouée à rester vis-à-vis de l'univers dans l'embarras d'un étonnement sans secours et sans espérance, son mouvement doit être détourné du chemin sans issue de la contemplation purement théorétique... »

Une philosophie qui tient compte de la nature de l'esprit ainsi définie doit répondre aux trois exigences pratiques suivantes : « 1^o déterminer l'*attente* ; 2^o mettre en œuvre les facultés actives et émotionnelles ; 3^o il faut que la faculté de foi, ou croyance non contrainte, ne subisse aucune violence. Toute vue de l'univers qui répondra à ces exigences (et qui en même temps sera claire, simple et consistante autant que le permet la logique) paraîtra rationnelle au plus haut degré. L'esprit ne saurait trouver sa vérité au-delà. »

1^o La satisfaction de l'attente consistera à « bannir du futur toute incertitude d'une manière générale. » « Une

donnée ultime, alors même qu'elle n'est pas rendue *logiquement* rationnelle, sera paisiblement acceptée par l'esprit, si elle est de nature à définir l'attente; tandis que si elle laisse le moindre jour à l'ambiguïté dans le futur, elle causera en cela même un état de malaise mental, si ce n'est de souffrance. »

2° La seconde exigence d'une philosophie rationnelle est de mettre en œuvre les puissances actives et émotionnelles. « Une philosophie, si elle aspire à un succès universel, doit définir le futur d'une manière *conforme à nos puissances spontanées*. Son principe ultime ne doit pas être tel qu'il désappointe et confonde essentiellement nos plus chers désirs et celles de nos puissances auxquelles nous tenons le plus. Un principe pessimiste, comme l'incurablement vicieuse Volonté-Substance de Schopenhauer, ou comme ce méchant Maître-Jacques, l'Inconscient de Hartmann, ne peut jamais être qu'un appel pour d'autres philosophes à essayer. Chez la plupart des hommes, l'incompatibilité de l'avenir supposé avec leurs désirs et tendances actives est, en fait, une source de mécontentement plus constant que l'incertitude elle-même. Témoin les tentatives pour venir à bout du « problème du mal », pénétrer « le mystère de la douleur ». De problème du bien, il n'y en a point. »

« Mais le second défaut d'une philosophie, pire que celui de se poser en contradiction avec nos propensions actives, c'est de ne pas leur fournir l'objet, quel qu'il soit, où s'appliquer. Une philosophie dont le principe a si peu de rapport avec nos plus intimes puissances qu'il leur dénie toute possibilité d'application aux affaires de l'univers, et met d'un coup leur motif à néant, sera plus impopulaire encore que le pessimisme. Plutôt faire face à

l'ennemi qu'à l'éternel Vide ! Voilà pourquoi le matérialisme n'arrivera jamais à se voir adopté universellement... Car le matérialisme refuse la réalité aux objets de presque toutes nos plus chères impulsions. La réelle *signification* des impulsions est, dit-il, quelque chose qui n'a pour nous aucun intérêt émotionnel quelconque... Une sorte d'inexprimable malaise nostalgique s'empare de nous à la pensée qu'il n'y a rien d'éternel dans nos vues concernant les fins, dans les objets de ces amours et de ces aspirations où se déploient nos plus profondes énergies. L'équation boiteuse de l'univers et du *savant*, que nous adoptons ainsi pour l'idéal de la connaissance, a pour parfait pendant l'équation non moins boiteuse de l'univers et de *l'agent*. »

3^o La troisième exigence est de laisser une place à la foi. « Il y a un élément de notre nature active que la religion chrétienne a hautement reconnu, mais dont avec un grand manque de sincérité les philosophes ont éloigné le plus possible la vue, dans leur prétention à fonder des systèmes d'une certitude absolue. Je veux parler de la foi. La foi signifie la croyance en quelque chose sur quoi le doute est encore possible en théorie ; et comme l'épreuve de la croyance est la bonne volonté d'agir, on peut dire que la foi consiste à être prêt à l'action dans une cause dont l'heureuse issue n'est pas certaine pour nous à l'avance. C'est au fait la même qualité morale qu'en affaires pratiques nous appelons le courage... Les philosophies à prétention d'absolue certitude, qui cherchent *l'inconcussum aliquid*, sont le produit des natures mentales chez lesquelles la passion de l'identité (qui n'est pourtant que l'un des facteurs de l'appétition rationnelle) joue un rôle exclusif, anormal. Pour la moyenne des

hommes, au contraire, la puissance de *se fier*, de courir quelque risque, en s'avancant au delà de ce dont ils ont à proprement parler la preuve, est une fonction essentielle. Tout mode de concevoir l'univers est assuré de rencontrer de nombreux adhérents, qui en appelle à cette généreuse puissance, et qui fait, dirait-on, l'homme apporter individuellement son aide à la création actuelle de la vérité dont il prend sur lui d'affirmer la réalité métaphysique (1). »

Nous regrettons de devoir mettre fin à ces citations si pleines d'intérêt. Après les avoir lues, on nous pardonnera aisément de ne les avoir pas résumées. Les raisons que l'auteur développe avec tant d'originalité et de force sont une réponse aux prétentions négatives du positivisme et de toute philosophie intellectualiste, comme aussi une vigoureuse apologie de la méthode subjective.

C'est à l'aide de cette méthode que nous examinerons et essayerons de résoudre le problème de la destinée de l'homme et de la condition qui lui est faite dans ce monde. *Le monde n'est-il qu'un pur fait, une simple existence ou la nature intime du monde est-elle morale?* C'est la question même de l'optimisme et du pessimisme.

L'optimisme et le pessimisme modernes sont d'accord pour considérer le monde comme un simple fait auquel nous ne pouvons rien changer. Le monde est bon ou mauvais en lui-même et le bonheur ou le malheur de l'homme sont déterminés par la Nature où il vit et ne dépendent nullement de sa propre activité. Ces deux doctrines envisagent le bien ou le mal au point de vue de la sensibilité et des passions sans faire entrer dans leurs

(1) Cité par Renouvier : *Esquisse d'une Classif. syst.*, t II, pp. 177-184.

jugements les notions morales et les sentiments moraux. Cependant ces écoles partant du même point de vue aboutissent à des résultats différents. En effet, le philosophe qui a une telle conception du monde sera pessimiste ou optimiste suivant les dispositions et l'humeur de son tempérament et de son caractère. Ou bien, porté à une bienveillance générale, il estimera que la somme des biens l'emporte sur celle des maux, qu'à tout prendre le mal n'a qu'un caractère négatif et que ce monde est le meilleur des mondes possibles. Ou bien, pris de pitié pour nos souffrances sans nombre, il constatera que l'homme est déjoué dans la plupart de ses désirs et n'arrive jamais à la satisfaction de ses passions, que la douleur est générale et que le plaisir même laisse toujours après lui le dégoût et la désillusion. Vanité des vanités, et tout est vanité ! La vie avec tous ses tracas et ses buts manqués ne vaut pas la peine de vivre. Telle est la conclusion pessimiste.

Le pessimisme et l'optimisme ont le défaut (1) d'envisager le bonheur dans l'être collectif. Or la question n'a de sens que ramenée à l'individu. C'est dire que la solution du problème ne doit pas être cherchée dans les faits, par voie empirique. On avouera aisément l'impossibilité de dresser une statistique des peines et des plaisirs de tous les individus ; et, le pourrait-on même, qu'il serait ridicule de se fier au témoignage de chacun, attendu que les appréciations varient avec l'âge et les circonstances. « *Il faut considérer l'individu en général, par rapport à la situation et au destin que lui fait dans le monde la doctrine qu'on embrasse* (2). » Il est clair que les jugements

(1) Il faut faire une exception pour Schopenhauer qui enveloppe la condition de l'individu dans celle du monde en général.

(2) Renouvier, *Esquisse d'une Classif. syst.*, tome II, page 253.

sur le bonheur ne sont pas donnés par l'analyse des faits mais inspirés par la doctrine que l'on a du monde ou par les sentiments qui en tiennent lieu. Si, par exemple, je fais entrer dans mes appréciations les notions morales et les sentiments moraux, j'en viendrai à distinguer plusieurs espèces de bonheur. Tel plaisir ne me paraît pas enviable parce qu'il est incompatible avec mon idée du bien, et je ne m'estimerai pas heureux d'en jouir, tandis que je me féliciterai de pouvoir endurer certaines peines attachées à un devoir. La vie de l'égoïste qui coule doucement ses jours, n'ayant pour tout souci que d'éviter des ennuis et de se procurer la plus grande somme de plaisirs possible, n'est pas un idéal de nature à m'enthousiasmer. L'idée d'un monde où un bonheur sérieux et durable serait compatible avec la méchanceté et où la douleur serait le partage du juste me révolte comme elle révolte aussi l'optimiste et le pessimiste. Ainsi les jugements sur le bonheur sont inséparables de la doctrine qu'on se fait des rapports de l'individu et du monde. C'est cette doctrine même que l'on doit apprécier pour être en état de se prononcer sur la question du pessimisme. Il s'agit de savoir si cette doctrine nous présente du monde une idée qui réponde aux besoins et aux désirs de l'individu et qui lui garantisse des fins conformes à sa nature mentale. Nous nous demanderons encore si à cette doctrine on ne peut en opposer d'autres qui soient également possibles et nous nous réservons le droit de fixer notre choix suivant les motifs qui nous paraîtront les meilleurs.

Plaçons-nous d'abord en présence de la doctrine, commune à bien des systèmes, qui considère le monde comme une simple existence ; le monde est ce qu'il est ; il n'est pas question d'y chercher un plan, ce monde est un pur

fait. Tous les phénomènes qui le composent y sont donnés dans une solidarité et un enchaînement parfaits. L'individu n'est lui-même qu'un anneau de la chaîne invariable des choses, un petit rouage pris dans l'engrenage de la vaste machine. L'individu n'a pas de fin pour soi et, comme il n'est qu'un élément de forme passagère, son destin est enveloppé dans le destin du Tout.

Cette doctrine que M. Renouvier désigne sous le nom de « *doctrine de la Chose* » et qui résulte d'une application rigoureuse de la méthode dite objective nous conduit logiquement au pessimisme. Examinons les principaux traits de cette doctrine telle qu'elle se trouve chez ses représentants contemporains les plus autorisés. M. Renouvier cite à ce propos plusieurs pages remarquables de Stuart Mill, où ce philosophe, personnifiant la Nature, se propose de juger de la bonté des intentions qu'il lui prête. Mill écarte d'abord l'idée qui tendrait à justifier la conduite de la Nature par sa grandeur et sa sublimité. Cette admiration pour le monde fait preuve de sentiments esthétiques, mais ne s'accorde nullement avec notre conscience morale. Stuart Mill montre comme il serait immoral de suivre à la lettre le précepte « *Sequere naturam* », car la nature dénoterait dans ses actes s'ils étaient intentionnels, la cruauté la plus brutale et la plus raffinée, ou tout au moins une impassibilité et une indifférence criminelles dans sa conduite à notre égard. En suivant ce précepte, on pourrait se permettre les crimes les plus odieux. Tous les crimes, attentats à la propriété et à la vie, désordre, anarchie, terreur, injustice, toutes les atrocités se retrouvent dans la Nature à un degré effrayant de culpabilité si une volonté en dirige le cours. Stuart Mill conclut que si ce système de la nature est « l'œuvre

d'une *puissance bienfaisante*, ce ne saurait être que d'une puissance limitée (1). » Sans nier entièrement la finalité, Mill la restreint à cause de l'existence du mal qu'on ne peut attribuer à une volonté. Pour la même raison, Littré pousse la négation jusqu'au bout et substitue aux fins les propriétés de la matière... Ces deux philosophes s'accordent à passer sous silence l'hypothèse d'une liberté réelle qui pourrait jeter quelque lumière sur le problème du mal, tout en évitant de le faire remonter jusqu'à Dieu. Le mal physique se rattacherait ainsi au mal moral résultant de l'activité libre des individus. Le positivisme avec son parti pris pour la méthode objective dédaigne l'examen d'une telle hypothèse. Cette lacune affaiblit considérablement la valeur du système.

L'Evolutionisme prétendu scientifique, qui jouit d'une grande faveur, conduit à un pessimisme bien plus grave, par son déterminisme absolu et par la systématisation des lois du monde, telles que la survivance des plus aptes, le sacrifice des faibles aux forts, lois qui rendent le plan du monde encore plus odieux. Il est vrai que cette philosophie affirme une loi du Progrès qui se réalise nécessairement; mais cela n'est pas de nature à atténuer le pessimisme de ce système, puisque la réalisation du progrès a pour conditions la guerre, la souffrance et la mort. En outre, comme les individus n'ont aucune fin en eux-mêmes, mais sont de purs moyens, comme ils vivent, souffrent et meurent pour d'autres individus qui subiront le même sort à leur tour et ainsi de suite sans qu'aucun puisse espérer pour lui un bonheur final qui soit la com-

(1) Renouvier, *Loc. cit.*, p. 262.

pensation de ses peines, il est clair qu'ils ne sont nullement intéressés à ce progrès universel auquel ils contribuent en qualité de victimes sacrifiées au vaste Tout par la nécessité.

On ne peut pas reprocher à ces divers systèmes d'avoir chargé la réalité des misères auxquelles nous sommes exposés. Ils ont même négligé, comme le remarque M. Renouvier, de parler du mal qui tient essentiellement à la personne humaine, comme la connaissance de la mort et la crainte qui s'y attache, le caractère insatiable des désirs, le dérèglement des passions, les erreurs, les excès, les vices et par dessus tout le désenchantement ou le sentiment de la vanité de cette vie. Tel est bien cependant le pessimisme qui s'impose à tout esprit réfléchi, à moins qu'il ne dise « que peut-être il existe telle chose qu'un *monde moral* : savoir un ordre des phénomènes, plus profond que les lois de la nature sensible et enveloppant ces lois, en vertu duquel les conditions du bonheur sont subordonnées à l'usage de la liberté, le mal engendré par la faute, et le bien garanti aux bons ouvriers de la loi morale. Le jugement pessimiste est donc fondé sur des négations qui font partie de ce que j'ai nommé la doctrine de la Chose; il perd toute sa force si nous croyons à l'existence du monde moral... (1) »

Nous nous trouvons en présence de deux doctrines entre lesquelles nous devons faire notre choix. Nous ne nous laisserons pas arrêter par l'objection « que l'on croit ce qu'on peut et non ce qu'on veut (2). »

Voyons les raisons qui inclinent notre croyance d'un

(1) Renouvier, *Loc. cit.*, t. II, p. 270.

(2) *Ibidem.*

côté ou de l'autre, ou qui la confirment si elle est déjà établie.

« Cela posé, trois sortes de motifs sont à considérer, qu'on peut appeler aussi trois sortes d'intérêt : 1^o les motifs intellectuels, l'intérêt de l'esprit ; 2^o les motifs passionnels, l'intérêt du cœur ; 3^o le but naturel et universel du bonheur, intérêt proprement dit, mis en jeu par la supposition que l'individu pourrait avoir à se féliciter ou à souffrir, dans un monde futur, des conséquences du parti qu'il aurait pris dans la vie présente sur le problème de la vie (1). »

Parmi les motifs intellectuels nous devons mentionner les difficultés inhérentes à la question de la nécessité et de l'infini qu'elle implique. La substance infinie et nécessaire dans son évolution met en péril la vérité du principe de contradiction (2). En outre, nous avons vu que l'hypothèse de la nécessité ôtait à la certitude sa valeur. Si nos affirmations sont des phénomènes compris dans l'enchaînement universel, il n'y a plus pour nous de vérité. Nous ne reviendrons pas sur ce sujet qui a été traité dans le chapitre précédent. Les motifs intellectuels nous éloignent donc de la doctrine de la chose.

Parmi les motifs passionnels, nous indiquerons le vif désir et la nécessité morale de nous faire une conviction sur nos rapports avec le monde. Nous repoussons ici comme illégitime l'emploi de la méthode objective ou intellectualiste. Nous la repoussons, parce que nous ignorons l'existence d'une raison pure. On semble faire de l'homme une intelligence servie par des passions et une volonté ; nous serions tenté d'en faire plutôt un être passionnel et volontaire qui a à son service comme organe

(1) Renouvier, *Loc. cit.*, t. II, p. 274.

(2) Voir notre Avant-propos, p. 43.

l'intelligence (1). Quoi qu'il en soit de l'existence de cette raison pure, nous prétendons que la passion et la volonté ont bien leur mot à dire dans la solution du problème proposé. La méthode objective nous recommande vis-à-vis du monde une attitude impossible, semblable à celle de l'astronome qui, tranquillement posé devant un télescope, contemple des astres immenses qu'il ne peut atteindre que par la vue. Mais le monde où nous vivons n'est pas un spectacle avec lequel nous nous mettions en relation uniquement pour savoir ce qu'il est, pour satisfaire une curiosité scientifique. S'il en était ainsi, il nous suffirait d'être de simples chambres noires où se peindrait l'image de ce monde. Toute l'intensité de nos sentiments, toute la vitalité de notre être, toute l'énergie de notre volonté se portent vers la nature qui nous apparaît comme un ensemble bien réglé de fins et de moyens. Quoi qu'en dise le positivisme, il ne nous est pas indifférent de savoir ce que le monde est par rapport à nos passions et à notre activité, à ce qui constitue la partie vivante de notre être, à notre personnalité. Nous ne souffrirons pas pour notre compte que les partisans de la méthode objective mutilent arbitrairement la meilleure partie de nous-mêmes, qu'ils refoulent et compriment violemment nos désirs, nos sentiments, nos aspirations, nos enthousiasmes, tout ce monde enfin que nous portons au dedans de nous et qu'ils sacrifient ainsi nos plus chères espérances au simple plaisir d'un pur savoir bien ingrat. La méthode scientifique ou intellectualiste doit être écartée du domaine que nous abordons et où elle ne peut avoir qu'une application dangereuse. Oui, dange-

(1) Voir sur ce sujet, un remarquable article déjà mentionné de M. Pillon : *Critique philosophique*, t. I, p. 340.

reuse ! ce n'est pas que nous craignons la vérité ou que nous croyions à l'existence de deux vérités contraires, mais parce que nous pensons qu'on doit appliquer à un objet la méthode qui lui est propre. On ne perçoit pas les couleurs avec l'ouïe, ni les sons avec les yeux. De même nous devons chercher la solution du problème moral à l'aide d'une méthode morale. La méthode objective est périlleuse en ce sens que, si le monde moral existe, *elle me rend incapable de le connaître ou d'en soupçonner même l'existence.*

Mais puis-je raisonnablement, en présence des difficultés, laisser la question en suspens ? Non, je ne le puis, car de la conviction que je dois me faire dépend le choix d'une direction à donner à ma conduite. Laisser la question en suspens, c'est suspendre toute mon activité, à moins que, renonçant à raisonner mes actes, je ne m'abandonne au cours variable et arbitraire des choses et des impressions. Mais ce dernier parti, qui me paraît indigne de moi et que je laisse à qui veut le prendre, revient à résoudre la question et à nier en fait l'existence d'un monde moral, sans qu'une négation aussi grave ait le mérite d'être réfléchie et sérieusement motivée.

La nature intime du monde est-elle morale, ou le monde n'est-il qu'un pur fait, une simple existence actuelle ?

De cette question « résulte, dit M. James, une claire alternative pratique, en telle sorte que, selon qu'on y répond d'une manière ou d'une autre, on doive adopter une conduite ou une autre.....

« ... Le matérialiste et celui qui affirme une nature morale du monde devront agir différemment l'un et l'autre en bien des circonstances. Le matérialiste, quand les faits ne concordent pas avec ses sentiments moraux, est tou-

jours maître de sacrifier ces derniers. Le jugement qu'il porte sur un fait en tant que *bon* ou *mauvais* est relatif à sa constitution physique et en dépend ; mais cette constitution n'étant elle-même qu'un fait et *une donnée*, n'est en soi ni bonne ni mauvaise, il est donc permis de la modifier, — d'engourdir par exemple, le sentiment moral à l'aide de toutes sortes de moyens, — et de changer ainsi le jugement en transformant la donnée de laquelle il dérive. Au contraire, celui qui croit à la nature morale intime du monde estime que les attributs de bien et de mal conviennent à tous les phénomènes et s'appliquent aux données psychiques aussi bien qu'aux faits relatifs à ces données. Il ne saurait donc songer, comme à une chose toute simple, à fausser ses sentiments. Ses sentiments eux-mêmes, *doivent*, selon lui, être d'une manière et non d'une autre.

« D'un côté, donc, résistance au mal, pauvreté acceptée, martyre, s'il le faut, la vie tragique en un mot ; de l'autre, les concessions, les accommodements, les capitulations de conscience et la vie épicurienne, tel est le partage entre les deux croyances. Observons seulement que leur divergence ne se marque avec force qu'aux moments décisifs et critiques de la vie, quand l'insuffisance des maximes journalières oblige de recourir aux grands principes. Là, la contradiction éclate. L'un dit : le monde est chose sérieuse, partout et toujours ; il y a fondement pour le jugement moral. L'autre, le matérialiste, répond : qu'importe comme je juge, puisque *vanitas vanitatum* est le fond de tout ? Le dernier mot de la sagesse aux abois, pour celui-ci, c'est *anesthésie* ; pour celui-là, *énergie* (1) ». — L'auteur développe ensuite d'une manière

(1) W. James, *Quelques considérations sur la méthode subjective : Critique philosophique*, t. XIII, p. 410.

ingénieuse l'idée que la réalité de la nature morale du monde est inséparable de la croyance à cette réalité : « Soit M , dit-il, la masse des faits indépendants de moi, et soit x ma réaction propre, le contingent des faits qui dérivent de mon activité personnelle. M contient, nous le savons, une somme immense de phénomènes de besoin, misère, vieillesse, douleur, et de choses faites pour inspi-
rer le dégoût et l'effroi. Il se pourrait alors que x se produisît comme une réaction du désespoir, fût un acte de suicide, par exemple. $M + x$, la totalité avec ce qui me concerne, représenterait donc un état de choses mauvais de tout point. Nul rayon dans cette nuit. Le pessimisme, dans cette hypothèse, se trouve parachevé par mon acte lui-même, dérive de ma croyance. Le voilà fait, j'avais raison de l'affirmer.

« Supposons, au contraire, que le sentiment du mal contenu dans M , au lieu de décourager, n'ait fait qu'accroître ma résistance intérieure. Cette fois ma réaction sera l'opposé du désespoir; x contiendra patience, courage, dévouement, foi à l'invisible, toutes les vérités héroïques et les actes qui découlent de ces vertus. Or, c'est un fait d'expérience, et l'empirisme ne peut le contester, que de telles joies sont d'une valeur incomparable, auprès des jouissances purement passives qui se trouvent sacrifiées, la constitution de M étant ce qu'elle est. Si donc il est vrai que le bonheur moral est le plus grand bonheur actuellement connu; si, d'autre part, la constitution de M , par le mal qu'il contient et la réaction qu'il provoque, est la condition de ce bonheur, n'est-il pas clair que M est au moins susceptible d'appartenir au meilleur des mondes ? Je dis susceptible seulement, parce que tout dépend du caractère de x . M en soi est ambigu, capable, selon le

complément qu'il recevra, de figurer dans un pessimisme ou dans un optimisme moral.

« Il fera difficilement partie d'un optimisme, si nous perdons notre énergie morale. Il *pourra* en faire partie, si nous la conservons. Mais comment la conserver, à moins de croire à la possibilité d'une réussite, à moins de compter sur l'avenir et de se dire : Ce monde *est bon*, puisque, au point de vue moral, il est *ce que je le fais*, et que je le ferai bon ? En un mot, *comment exclure de la connaissance du fait la méthode subjective, alors que cette méthode est le propre instrument de la production du fait ?*

« En toute proposition dont la portée est universelle, il faut que les actes du sujet et leurs suites sans fin soient renfermées d'avance dans la formule. Telle doit être l'extension de la formule $M + x$, dès qu'on la prend pour représenter le monde. Ceci posé, nos vœux, nos souhaits étant des coefficients réels du terme x , soit en eux-mêmes, soit par les croyances qu'ils nous inspirent ou, si l'on veut, par les hypothèses qu'ils nous suggèrent, on doit avouer que *ces croyances engendrent une partie au moins de la vérité qu'elles affirment*. Telles croyances, tels faits ; d'autres croyances, d'autres faits.....

« Voilà donc la méthode subjective justifiée logiquement, pourvu qu'on en limite convenablement l'emploi. Elle ne serait que pernicieuse, et il faut même dire immorale, appliquée à des cas où les faits à formuler ne renfermeraient pas comme facteur l'élément subjectif x . Mais partout où entre un tel facteur, l'application en est légitime (1). »

Ainsi le monde sera ce que nous le ferons, et, pour le

(1) Cité d'après Renouvier : *Esq. d'une classif.*, t. II, pages 280-282.

rendre bon dans la mesure de notre pouvoir, il faut que nous le croyions bon dans sa nature intime.

Revenons au deux motifs passionnels déjà indiqués, savoir le désir et la nécessité morale de nous faire une conviction sur nos rapports avec le monde. Dans ce désir, nous ne voyons pas une simple curiosité, « indifférente *a priori* au résultat par lequel il lui sera donné de se satisfaire (1), » mais bien une *attente*, selon l'expression de M. James, et une attente qui a pour objet une harmonie possible entre les déterminations externes et notre activité. Il est conforme à notre nature morale de nous complaire dans l'idée d'un règne de la justice qui réponde à notre bonne conduite. Pour vouloir réagir sur ce monde en faisant le bien, il est naturel et légitime de penser que cette réaction ne rencontre pas au dehors l'opposition d'une mauvaise volonté mais bien un accord général et finalement possible avec nos fins. Si j'ai l'idée que rien ne répond hors de moi à mes aspirations morales, que tous mes sentiments les plus élevés vont se perdre dans le vide ou se heurtent à une volonté malfaisante, je ne vois pas ce qui pourrait rester de ma résolution de faire le bien.

A ce désir légitime d'une harmonie possible se joint la constatation d'un principe de finalité dans la nature, principe qui règne dans le monde des instincts, des sentiments et des volitions, et sans lequel je ne puis comprendre l'unité des lois qui gouvernent le monde, la concordance des relations entre les divers êtres et surtout l'accord fondamental de ma représentation ou de ma connaissance avec les représentations des autres consciences.

(1) Renouvier, *loc. cit.*, t. II, page 285.

Le monde apparaît donc comme un vaste ensemble coordonné de fins et de moyens, comme un système harmonique. Mais, dans ce concert universel, il y a de profonds désaccords. Nous ne pouvons dire que tout soit bien. Notre désir d'un monde bon se heurte à un obstacle : l'existence incontestable du mal. Il serait vain d'atténuer le mal en lui prêtant un caractère négatif. Quoi de plus positif que la douleur que tout être sensible éprouve lorsqu'une satisfaction est refusée à ses désirs ou que ceux-ci rencontrent une brutale opposition ? A ne consulter que les faits, la nature déjoue les fins qu'elle semble poursuivre, en faisant périr tous les individus, souvent même avant leur naissance dans les germes qui devaient les produire. Mais des malheurs qu'elle dispense, elle fait la plus grande part à l'homme, l'être le mieux doué, infini dans ses désirs, le plus sensible au plaisir et à la douleur et le seul capable de reconnaître la vanité des choses. La nature lui a donné un instinct irrésistible qui l'attache à la vie et, en même temps, la connaissance et la crainte de la mort. La mort lui apparaît comme un *démenti moral*, en ce que l'homme ne peut réaliser la perfection à laquelle il est tenu et en ce qu'il ne reçoit pas la rétribution de ses œuvres. « La mort, dit M. Renouvier, est la négation du juste jugement que la vie n'a pas prononcé, la déclaration du manque d'harmonie entre les actions conformes à la loi de la raison et celles qui sont des sources de bonheur (1). »

Nous voici en présence du redoutable problème du mal. Quelle conception prendrons-nous du monde, en tenant compte à la fois de l'expérience ou des faits et du *désir*

(1) *Esquisse d'une classification*, etc., t. II, p. 290.

humain ? Pouvons-nous expliquer l'origine du mal ; lui donner le moins de place possible et supposer une fin du monde où l'harmonie règnerait ? Nier le mal est chose impossible. Nous pouvons du moins nous demander si le mal a toujours été et s'il durera toujours ? Il se peut que le mal n'ait qu'un caractère temporaire, que le monde soit bon à son origine et bon dans sa fin, et qu'à l'économie présente, où règne le désordre, succède un jour une autre économie où les fins légitimes de l'homme seraient pleinement réalisées. Cette hypothèse n'est autre chose que *le postulat de la divinité*, ou la supposition d'un monde œuvre de Dieu. *Le postulat de la liberté* se présente pour donner une solution plausible du problème de l'origine du mal. La liberté est la raison d'être du mal moral dont le mal physique serait la conséquence. Comment le mal physique se ramène-t-il au mal moral, nous ne pouvons l'expliquer et nous ne sommes pas tenus de le savoir. Il suffit que l'hypothèse ait une probabilité morale, fondée sur l'idée que la peine est attachée à la faute. De cette manière le monde garderait sa bonté, le mal provenant d'un mauvais usage de la liberté. Mais la liberté, qui implique la possibilité du mal, peut-elle être regardée comme un bien ? Si on répond affirmativement, on n'a plus le droit de trouver l'œuvre du Créateur mauvaise, le mal actuel étant la conséquence possible d'un don que nous considérons comme bon. La liberté justifie l'œuvre de la création et conduit à la théodicée et à l'optimisme. Mais cet optimisme n'est satisfaisant qu'à deux conditions, savoir : Que le Créateur a entendu rester maître de l'issue définitive du monde en ne donnant à la liberté qu'une sphère limitée d'exercice, et qu'il a voulu établir une rétribution finale et un nouvel ordre de choses où le

bonheur serait associé à l'observation de la loi morale. La bonté et la justice du monde dépendent de ces deux hypothèses qui, d'ailleurs, intéressent profondément les êtres libres qui cherchent une satisfaction à leurs aspirations morales. Le *postulat de l'immortalité* s'ajoute ainsi aux deux autres pour parfaire la solution optimiste, en ouvrant à notre esprit une carrière à venir qui donne à la vie présente un sens et une portée tout autres.

Les postulats que nous venons d'indiquer sont liés au postulat de la liberté. Celui-ci forme le nœud de la question de l'optimisme et du pessimisme. La conception du monde change du tout au tout, suivant qu'on admet ou qu'on rejette ce postulat. Pour le déterminer, l'homme n'est qu'une partie solidaire du tout, dépendante de l'enchaînement universel et privée du libre pouvoir de penser et d'agir par elle-même.

Suivant la doctrine de la liberté, au contraire, la personne se sépare, quant à son activité propre, du cours nécessaire des choses et se pose en face du monde comme juge et comme agent indépendant. Bien plus, dans cette doctrine, « on se pose en juge de cela même de savoir si en effet on est juge, ou si ce n'est pas encore le tout qui est le réel auteur de ce jugement en forme individuelle. La liberté, si elle est réelle, prononce donc son arrêt sur elle-même comme réelle, et institue la croyance organe des autres réalités fondamentales, à la suite de celle-là... C'est, à vrai dire, d'un jugement sur ce qu'on est et ce qu'on vaut que part toute la philosophie, à ce point de vue; et cela n'est point étonnant : la conscience se pose, et, selon qu'elle se pose, elle pose le monde (1). »

(1) *Loc. cit.*, t. II, p. 294.

Les motifs passionnels ou l'intérêt du cœur nous ont conduit à l'idée d'un monde moral. Nous devons mentionner un autre motif plus général, qui s'adresse en même temps au sentiment et à la volonté, c'est l'intérêt proprement dit qu'aurait l'individu à déterminer sa croyance dans un sens ou dans l'autre, en supposant que son bonheur futur pourrait dépendre du parti qu'il aura pris dans la vie présente sur la question même du monde moral. Est-ce que l'idée d'une sanction possible dans une autre vie et applicable à la croyance actuelle et à ses conséquences, peut légitimement influencer le choix d'une doctrine ? Non, répond le partisan de la méthode objective, lequel ne tient pas compte de la *possibilité* d'une prolongation de l'existence et de la possibilité d'une sanction. Mais, comme cette négation n'a pas pour elle l'évidence et que la possibilité dont il s'agit présente une forte probabilité morale nullement diminuée par les objections de la méthode positive qui n'a que faire ici, cette probabilité suffit pour mettre l'intérêt en jeu et en faire un moyen de détermination.

Mais on objecte : « On ne peut croire ce qu'on veut, » « il serait immoral de croire par intérêt. » On ne peut croire ce qu'on veut : nous l'accordons, si l'on entend parler d'une croyance arbitraire ; mais nous ne l'accordons pas, si l'on veut dire par là que nos motifs sont tout ce qu'ils peuvent être, c'est-à-dire donnés nécessairement sans que l'esprit ait à faire de lui-même un libre choix. « Il serait immoral de croire par intérêt. » On aurait raison de le dire, si la croyance, guidée par un intérêt, se déterminait contrairement au bien. Mais on ne peut reprocher à une personne de consulter son intérêt quand

il n'est pas de nature à sacrifier un devoir quelconque. Or, dans le cas dont il s'agit, non seulement l'intérêt n'est pas opposé au bien, mais il lui est entièrement conforme et résulte de l'idée de la justice, dont nous ne pouvons séparer l'idée de sanction.

Dans la question qui nous occupe, l'intervention de l'intérêt est légitime et morale. L'intérêt serait-il peut-être contraire à la vérité ? Pas davantage, puisque c'est précisément la vérité que nous cherchons. Si notre hypothèse d'un monde moral est vraie, l'intérêt s'accorde avec la vérité ; nous ne pourrions supposer notre intérêt contraire à la vérité que si notre parti était déjà pris contre la doctrine du monde moral. L'objection ne peut nous toucher en rien, attendu que notre point de départ est le doute méthodique.

Il s'agit maintenant de fixer notre choix sur l'une des deux doctrines en présence. « La croyance cherchée se propose à nous, affirmative ou négative qu'elle soit sur les points où elle porte, avec des facteurs de l'ordre intellectuel, d'autres de l'ordre passionnel, et l'un de ceux-ci plus particulièrement relatif à ce qu'on appelle notre intérêt. Ce dernier tient aux hypothèses faisables touchant l'avenir des personnes, et à la possibilité de l'existence, en un monde moral, d'une sanction attachée au choix que chacune aurait fait dans la profession de la vérité, et aux conséquences que ce choix aurait eues pour elles. On voit par là que la thèse de la croyance et la perspective des sanctions possibles fait apparaître, en philosophie, la position du *penseur* sous le même aspect que celui du *fidèle* en religion, dans une religion de foi. Cette position résulte de la possibilité de *gagner* ou de *perdre*, suivant le parti qu'on prend dans une question qui doit être ulté-

rieurement décidée par ce fait, et sur laquelle on prend toujours parti dès à présent, soit qu'on le veuille ou non (1). » Le pari, présenté en ces termes par M. Renouvier, diffère profondément du pari proposé par Pascal.

Celui-ci se plaçait sur le terrain du scepticisme en matière de raison, et fondait, en réalité, la nécessité du pari sur le caractère imposant de l'Eglise catholique et de ses anciennes traditions et sur la menace d'une éternité de malheurs infligés à ceux qui ne croient pas en elle. Le dilemme posé n'a de valeur que pour un individu placé dans un milieu catholique et subissant le prestige d'une église bien des fois séculaire, mais il laisserait insensible un bouddhiste ou un dissident anglais par exemple. Le dilemme, à cause de son caractère local et arbitraire, nes'impose pas rationnellement à l'esprit. Il est vrai que cette objection ne toucherait pas un pyrrhonien. Mais, si avec M. Renouvier nous partons du doute méthodique, nous ne voulons pas d'un pari qui soit de pur hasard, nous n'acceptons le pari que sur un sujet appuyé de probabilités sérieuses. L'argumentation de Pascal roule en entier sur la possibilité d'un infini à gagner, mais sur quoi repose cette possibilité, cette chance ? M. Renouvier croit que, dans la pensée de Pascal « le pari lui-même et ses chances avaient pour condition une certaine probabilité accordée au témoignage (2), » c'est-à-dire à l'ensemble des preuves externes de la religion. Il fallait alors soumettre ces preuves à un examen scientifique avant de déclarer la nécessité du

(1) *Loc. cit.*, t. II, p. 299.

(2) Nous faisons bien des réserves sur cette manière d'entendre l'apologétique de Pascal. On ne peut nier, il est vrai, que Pascal, dans le fameux passage du *pari*, ne se place au point de vue sceptique et ne recommande, pour arriver à la foi chrétienne, une méthode qui tient du fanatisme catholique. Mais il y a une foule d'autres passages où ce grand

pari. Or cette probabilité du témoignage se réduit à bien peu de chose si l'on songe au pouvoir créateur et imaginaire des sentiments religieux. « Le défaut principal, dit M. Renouvier, de l'argument du pari de Pascal consiste en ce que, supposant au fond la proposition faite sur l'autorité de témoins, il n'établit pas le droit particulier de ceux-ci de nous mettre dans un dilemme. Que nous soyons pyrrhoniens, comme il le suppose, ou que nous ayons notre manière de voir sur le fondement et les vraies conditions des espérances religieuses, nous ne nous sentons pas pris dans le défilé où il veut nous faire passer. Une alternative sérieuse ne peut nous apparaître qu'à un point de vue plus général ; la matière doit en être empruntée aux idées du domaine commun de la conscience, et aux hypothèses que tout homme, en toute société, en tout temps, est capable d'envisager (1). »

Le pari moral, ainsi proposé dans ces termes généraux, se présente naturellement avec une nécessité indéniable. La croyance et la conduite étant inséparables, nous nous trouvons en face de l'alternative d'une conduite morale ou d'une conduite immorale et de la possibilité d'une issue heureuse ou malheureuse, suivant la croyance et la conduite que nous aurons adoptées. En effet, celui qui croit à l'existence d'un monde moral est heureux s'il a raison, et ne perd rien s'il se trompe ; mais celui qui nie le monde moral est profondément

génie a si bien senti et exprimé l'autorité morale du christianisme que nous avons peine à admettre, malgré son scepticisme, qu'il ait fait passer la preuve externe avant la preuve interne. Nous serions plutôt disposé à croire que si Pascal avait eu le temps de donner à sa pensée une forme définitive, il aurait modifié son *pari* dans un sens plus acceptable, c'est-à-dire moins catholique et plus chrétien.

(1) *Loc. cit.*, t. II, p. 302

malheureux, s'il est dans l'erreur, et ne gagne rien s'il est dans le vrai.

L'argument tire toute sa force de la nécessité où l'on se trouve de parier, quelle que soit la détermination que l'on prend. On ne peut qu'affirmer ou nier; le doute, en cette matière, équivaut à une négation. C'est là ce que M. James montre d'une manière remarquable et avec une grande élévation de pensée dans la page suivante : « Si cet univers, dit-il, est réellement un univers moral, si je suis moi-même par mes actes un facteur de ses destinées, si croire, là où je peux douter, est un acte moral analogue à l'acte de voter pour un certain côté qui n'est pas sûr de l'emporter, de quel droit me nieraient-ils (les professeurs de science populaire dont l'auteur parle plus haut) résolument l'usage de la plus profonde fonction concevable de mon être, avec leur absurde commandement de ne bouger ni pied ni main et de rester suspendu dans un doute éternel, insoluble ? Mais quoi ! le doute lui-même est une décision de la plus grande portée pratique, ne serait-ce que parce que nous pouvons perdre, en doutant, des biens que nous pourrions gagner en épousant la cause qui doit vaincre. Il y a plus, c'est qu'il est souvent impossible en pratique de distinguer le doute de la négation dogmatique. Si je refuse de m'opposer à un meurtre, par la raison que je doute si ce ne serait pas un homicide justifiable, je favorise virtuellement le crime. Si je refuse de vider l'eau d'un bateau parce que je doute que mes efforts parviennent à le mettre à flot, j'aide en réalité à le faire sombrer... Celui qui s'interdit comme une crédulité la croyance à Dieu, à la liberté, à l'immortalité peut maintes fois ne différer en rien de celui qui les nie

dogmatiquement. Le scepticisme, en matière morale, est un actif allié de l'immoralité. Qui n'est pas pour est contre. L'univers n'admettra point de neutres dans ces questions-là. En théorie comme en pratique, esquivez ou biaisez, ou parlez tant qu'il vous plaira de sage scepticisme, vous servez réellement en volontaire d'un côté quand ce n'est pas de l'autre (1). »

C'est ici que s'arrête notre exposition. Nous ne suivrons pas M. Renouvier dans la détermination de sa doctrine philosophique. Notre sujet se borne à la question de méthode; nous n'avons parlé du fond que dans la mesure où la forme en est inséparable.

On peut ramener, d'après ce qui a été dit, les théories philosophiques de la certitude à deux types principaux : l'Évidence et la Croyance. A ces méthodes correspondent deux doctrines générales du monde, si l'on néglige les divergences et les particularités qui tiennent au milieu et aux inconséquences des philosophes. Ces deux conceptions sont contradictoires. Un choix s'impose donc à la fois sur la question de fond et sur la question de forme. La méthode évidentiste, apodictique et démonstrative se place sur le terrain purement intellectuel et repousse toute intervention de la raison pratique dans les questions de théorie. Ces deux doctrines se retrouvent constamment en opposition dans l'histoire de la philosophie et souvent chez le même penseur, sans que l'une ait cédé devant l'autre. Il est clair pour nous qu'elles sont toutes

(1) Cité d'après Renouvier : *Esquisse d'une classification*, tome II, page 323.

deux objets de croyance. Cette conclusion s'impose au sujet de la doctrine de l'Évidence, puisque celle-ci n'a atteint, sur aucune des questions fondamentales de la philosophie, l'évidence qu'elle cherchait, témoin l'existence du scepticisme et des contradictions sans cesse renaissantes sur les points les plus importants. Nous nous prononçons donc pour la doctrine de la Croyance contre la doctrine de l'Évidence, attendu qu'il y aurait contradiction à *croire sciemment* à l'évidentisme qui nie la croyance. Nous renonçons ainsi au savoir théorétique, à la pure démonstration. En abandonnant la méthode intellectualiste, nous reconnaissons comme légitime l'intervention de l'élément volontaire dans la formation de nos croyances, sans oublier la part du facteur intellectuel.

On peut juger maintenant de la tendance et de l'esprit du néocriticisme français et voir à quelle conception du monde il aboutit. M. Renouvier se rattache directement à Kant, dont il reproduit dans ses grands traits l'argumentation des postulats pratiques. Il se distingue du philosophe allemand en ce qu'il unit la raison théorique et la raison pratique dans une synthèse indissoluble. Il écarte sans doute la raison *pure*, mais parce que celle-ci n'est qu'une chimère, n'ayant rien de commun avec la connaissance humaine. L'intelligence ne se sépare pas, en fait, des autres facultés; l'être humain ne se scinde pas en plusieurs êtres. En un mot, la théorie intellectualiste est incompatible avec le phénomène de la connaissance tel qu'il se présente à nous.

On a accusé pour cette raison le criticisme d'aboutir au scepticisme, et cela, parce que l'on s'imagine naïvement que le philosophe critique admet deux vérités, l'une

donnée par la raison pure, l'autre par la raison pratique, et qu'il choisit celle qui convient à ses besoins moraux. Le reproche serait grave, s'il n'était puéril. Non, il n'y a pour nous qu'une seule vérité qui est objet de foi, objet de croyance morale. Nous avons, pour en juger ainsi, des raisons tirées de l'ordre intellectuel tout comme des motifs moraux. Nous reconnaissons à l'intelligence son rôle légitime, et nous en faisons usage pour critiquer l'ancienne métaphysique; ce n'est pas l'intelligence que nous repoussons, mais l'intellectualisme qui aboutit, selon nous, soit au néant du scepticisme, soit au panthéisme infinitiste et contradictoire du dogmatisme.

CONCLUSION

La théorie que nous avons exposée nous semble donner de la certitude une définition exacte et conforme aux faits. Elle maintient l'intégrité de l'homme dans ses croyances. Ce qui constitue l'essence de l'individu, savoir la liberté et l'obligation, l'une inséparable de l'autre, est le fondement même de la certitude.

La-vraie certitude est réfléchie. La réflexion implique la liberté et la possibilité du doute. Dans les croyances les plus fortes, la réflexion intervient et doit intervenir pour dominer, par le doute méthodique au moins, les instincts ou les sentiments qui posent de telles croyances, et pour ratifier celles-ci, s'il y a lieu, mais pour des raisons morales. Toute la connaissance repose donc sur des postulats, l'évidence ne pouvant d'ailleurs s'appliquer aux premiers principes. La foi est ainsi un élément essentiel de l'activité de l'esprit.

Mais où la liberté et l'obligation sont le plus manifestes, c'est dans la croyance au monde invisible ou moral. La

croyance n'est alors autre chose que la foi, ce mot pris dans son acception ordinaire. C'est le pari moral dont nous avons parlé. Il y a pari, parce qu'il n'y a pas démonstration. Ce pari est forcé, puisque nous nous trouvons en présence d'une seule alternative possible. Nous, nous parions pour le monde moral, parce que notre conscience le postule, et parce qu'il découle de notre foi au devoir.

Comme on le voit, l'obligation constitue en même temps la *forme* et la *matière* de notre certitude. La théorie de la certitude, comme le contenu de celle-ci, repose sur le fondement suivant : mon premier devoir est de croire au devoir. La liberté pose elle-même sa propre réalité et, avec elle, l'obligation en vertu de l'obligation même.

Il nous reste à parler de la certitude chrétienne considérée dans ses rapports avec la certitude philosophique. Cette partie de notre étude ne peut être qu'une ébauche que nous donnons pour ce qu'elle vaut.

Disons tout de suite qu'il ne saurait y avoir de différence essentielle entre ces deux certitudes. Le chrétien est toujours un homme et ne sort pas des conditions de la nature humaine. Nous pensons même que l'on est d'autant plus homme que l'on est plus chrétien. Nous verrons donc aussi dans la certitude chrétienne un acte de libre volonté, un acte moral dont l'individu porte toute la responsabilité. L'indépendance de l'esprit doit y être complète, car nous ne séparons pas la vérité de la liberté. Nous n'admettons aucune autorité extérieure qui nuirait au libre examen, ni aucune évidence absolue qui écarte tout doute, ni aucune intuition directe de l'objet qui supprime la conscience et la réflexion.

Nous nions ainsi *a priori* toute infaillibilité, tant celle

d'un homme (des apôtres, par exemple), que celle d'un livre ou encore d'une communauté quelconque. Nous ne pouvons moralement charger autrui de décider sans nous et pour nous de nos croyances, car nous sommes responsables devant notre conscience de ce que nous croyons. Nous ne recevrons une autorité extérieure que si elle justifie ses titres, mais il va sans dire que cette condition lui ôterait son caractère propre. Si donc la certitude chrétienne se base uniquement sur le témoignage de la Bible, sans que le contenu de ce livre ait en lui-même une vérité intrinsèque, cette certitude n'a pour nous aucune valeur, pas plus que celle qui repose sur l'infaillibilité papale. Certes, cela ne doit pas effrayer le vrai chrétien. Nous lui demanderons : Est-ce que, franchement, la vérité chrétienne s'impose à vous parce qu'elle est renfermée dans la Bible, ou parce qu'elle touche votre cœur et votre conscience ? La réponse n'est pas douteuse. Nous proclamons donc le libre examen. Examinez toutes choses, a dit saint Paul, et retenez ce qui est bon. La vérité ne redoute pas le libre examen, la critique consciencieuse et sincère ; elle l'appelle bien au contraire.

Nous avons parlé jusqu'ici au point de vue de la certitude naturelle. Que ne dirions-nous pas au nom du principe chrétien ? S'il est pour nous une conviction profonde et inébranlable, c'est la conviction qu'il n'y a rien de plus incompatible avec l'esprit chrétien que l'autorité extérieure des Saintes Écritures. Cette conviction, nous n'en sommes pas redevables à une critique négative, mais à l'Évangile même.

Nous croyons, non parce qu'il *est écrit*, mais parce que nous *devons* moralement croire. Le christianisme ne réclame donc aucune faveur qui le dispense d'être soumis

au jugement de la conscience. Ennemi de tous les privilèges, il n'en veut avoir pas d'autre que celui de pouvoir s'en passer ; apportant la liberté aux hommes, il ne leur impose pas l'esclavage, mais leur demande l'obéissance libre et spontanée de l'esprit et du cœur. Il serait temps enfin que le protestantisme fût conséquent avec lui-même en rejetant l'autorité extérieure de la Bible.

Nous refusons encore *a priori* de reconnaître la prétention de quiconque voudrait asseoir la certitude chrétienne sur l'évidence intellectuelle. Des théologiens et des apologistes ont tenté à bien des reprises de prouver les « *évidences du Christianisme* » ; ils ont nécessairement échoué, parce que : 1° on ne prouve pas l'évidence ; 2° même en philosophie, la démonstration pure est impuissante à établir les vérités morales ; 3° on dénature ainsi la certitude chrétienne qui est un acte de foi. Toute justification rationnelle du Christianisme qui ne tient nul compte de l'élément volontaire de la foi est destinée au plus misérable échec. Il n'y a pas d'ennemis plus irréciliables que l'intellectualisme et le Christianisme.

Nous devons encore repousser une sorte d'évidence qu'on voudrait appliquer à la vérité chrétienne ; cet évidentisme a plusieurs formes : tantôt c'est le mysticisme, où l'âme s'efface, s'évide pour recevoir passivement la vérité ; la personnalité s'anéantit et l'on aboutit sur cette voie au panthéisme ; tantôt c'est le Christianisme expérimental pour lequel la vérité serait l'objet d'une expérience ou expérimentation, d'une perception spirituelle. La foi est remplacée par la vue ; on est alors forcé de considérer la théologie comme une science positive analogue à la physique et à la chimie. Pour nous, la foi demeure toujours la foi ; nous marchons par la foi et non

par la vue, dit saint Paul. Nous ne voyons pas Dieu, mais nous croyons en lui.

Ainsi l'on doit écarter, selon nous, toute infailibilité, toute autorité extérieure, toute évidence intellectuelle, toute intuition mystique ou inspiration passive, toute perception spirituelle, si l'on veut que la certitude chrétienne soit une certitude humaine et non une certitude qui équivaldrait à une pure substitution de personne en nous.

La foi chrétienne, tel est le nom qui convient à la certitude chrétienne, ne diffère donc pas essentiellement de la foi philosophique dont elle est le prolongement. Elle a comme celle-ci pour fondement la liberté et l'obligation; elle part de la foi au devoir; elle croit au monde invisible, sans y être contrainte par la force des sentiments. La foi chrétienne est dans son essence un acte de volonté qui saisit comme visible ce qui est invisible, qui accorde la suprême réalité à ce qui échappe à l'esprit de l'homme naturel. Elle procède non par raisonnements, mais par postulats. Son organe est la conscience morale. Elle a pour condition l'amour du bien. Si cette bonne volonté fait défaut, tous les arguments possibles ne pourront produire la foi. Le chrétien est donc libre de croire; il sent très bien que sa foi dépend de sa volonté et qu'elle est en rapport avec sa vie spirituelle. C'est bien dans la raison pratique qu'il faut chercher la source de la certitude chrétienne.

Il ne faut pas croire cependant que nous assimilions la foi chrétienne à la foi philosophique. Elles ont sans doute des caractères essentiels communs; mais quelle richesse, quelle plénitude nous trouvons dans la première qui fait défaut à la seconde! Au point de vue formel, nous

dirons que la certitude chrétienne s'empare de tous les sentiments, et de toute l'énergie de l'âme; elle a un caractère plus intime, plus profond et plus personnel; il ne s'agit plus de simples désirs, mais de l'amour et d'un amour absolu; il ne s'agit pas seulement d'une adhésion de la volonté, mais d'une sainte violence, d'un don de soi-même, d'un sacrifice complet à l'objet de la foi. Le sentiment du péché, la soif de pardon, le besoin d'aimer le Père céleste à qui nous devons obéir, d'entrer en relations avec lui par la prière et d'être assuré qu'il nous exauce, le besoin d'une union spirituelle avec l'auteur de notre salut qui est mort pour nous et pour lequel aussi et par lequel nous devons mourir à nous-mêmes, l'espérance, aussi forte que la vue, d'une vie à venir où nous puiserons un bonheur ineffable dans la conformité de notre âme avec le Dieu que nous contemplerons face à face : tels sont, en partie du moins, les éléments de la foi chrétienne.

Si nous considérons le côté matériel, c'est-à-dire l'objet même de la foi, quelle différence encore ! Les mots sont souvent les mêmes de part et d'autre, mais le sens chrétien en est autrement riche que le sens philosophique. Le philosophe, le Kantien par exemple, arrive à postuler la liberté, la divinité, l'immortalité. Mais que ces grandes vérités restent vagues et générales. On fait ainsi une place à Dieu, mais nous ne voyons pas, nous ne sentons pas Dieu occuper cette place. Le christianisme donne à ces aspirations, à ces postulats, une matière riche et vivante. Dieu n'est plus seulement l'Être suprême qui gouverne le monde moral et donne à la Justice sa sanction; mais il est le Dieu qui pardonne, le Dieu qui se donne, qui se communique aux hommes, le Dieu qui nous

protège, qui répond aux cris et aux soupirs de notre âme, le Dieu dont la grâce agit dans notre cœur pour nous conduire à une parfaite ressemblance et union avec lui. En un mot, il est notre *Père*, auquel nous lient les sentiments les plus purs et les plus profonds.

Si nous voulions marquer la différence qu'il y a entre la foi philosophique et la foi chrétienne, nous dirions que celle-ci part d'un fait historique auquel elle s'attache et qu'elle a pour condition subjective, non seulement une adhésion de la volonté, mais un acte unique de son espèce : la conversion. — Le penseur, qui se tient sur le terrain philosophique, est seulement en présence de lui-même et de ses aspirations; il se meut dans le domaine de la pensée; sa foi a pour objet une doctrine, non un fait; tandis que la foi chrétienne, disons-le hardiment, suppose, implique une révélation : Dieu entrant en rapport avec l'homme par Jésus-Christ. Au lieu de chercher à poser des réalités qui répondent à ses aspirations, le chrétien est mis, pour ainsi parler, en présence de quelque chose de tout trouvé, en présence d'un fait d'une richesse infinie qui satisfait ses besoins actuels, éveille en lui de nouveaux besoins plus profonds auxquels pleine satisfaction est encore donnée. Voilà pourquoi la théologie ne saurait se confondre avec la philosophie. Aussi les penseurs qui ont voulu déduire spéculativement le christianisme nous paraissent avoir fait fausse route. — En outre, le philosophe, dont nous parlons, fonde sa croyance au monde moral sur sa foi au devoir; mais, en cela, il part de l'homme naturel qu'il ne quitte pas, car la méthode philosophique lui interdit de faire autrement. Le chrétien ne saisit les réalités invisibles qu'à la suite d'un renouvellement de son être, qu'à la suite d'une nouvelle création.

L'organe de sa foi est bien toujours la conscience morale, mais une conscience transformée ou plutôt restaurée, ramenée à son état normal. A l'homme naturel se substitue l'homme spirituel qui juge des choses tout autrement que le premier. La différence presque totale entre ces deux états n'établit point entre eux une brusque séparation, un déchirement intérieur, un abîme infranchissable. Un autre moi ne se substitue pas au moi actuel, mais celui-ci est transformé, ou plutôt s'est transformé sous l'influence du Saint Esprit, sans que la nature ait subi la moindre violence. Il n'y a là aucun phénomène magique ; c'est bien, il est vrai, le grand miracle, mais un miracle opéré en nous suivant les lois mêmes de notre nature libre.

Dans cette évolution ou plutôt dans cette révolution intérieure, il y a des moments critiques où tout dépend de la volonté, où celle-ci se trouve en face d'une sorte de pari forcé. Mais le pari n'apparaît forcé qu'à celui qui veut bien se mettre sous la lumière de Christ. Alors seulement, quand la faim et la soif de justice dévorent son âme, il comprend la nécessité morale d'une foi pleine et entière aux vérités chrétiennes. Dans ce pari, il n'y va pas seulement pour l'homme de son intérêt ou de son bonheur, mais encore sa propre existence morale, la perfection à laquelle il est obligé et qu'il peut atteindre en croyant, sont en jeu. *To be or not to be*, être ou ne pas être, de la seule existence digne d'un être libre, telle est la question posée à l'homme par le christianisme et dont la réponse dépend de l'individu seul.

Nous avons dit que la foi avait son origine comme son objet dans un fait : Jésus-Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, qui fait naître en nous le sentiment de notre

filialité divine altéré par le péché, et nous unit à son Père par la foi en sa personne et en son œuvre. Mais le salut que Christ apporte n'est donné qu'à ceux qui le cherchent ardemment.

Jésus-Christ est venu fonder un royaume spirituel. Il a paru ici-bas sans éclat, ni grande distinction. Le charpentier de Nazareth ne voulait ni éblouir les regards de la foule, ni attirer à lui les esprits délicats qui recherchent les dons brillants de l'intelligence ; il s'adresse aux cœurs droits, aux âmes altérées de justice. Il est venu pour répondre aux besoins du cœur et de la conscience et non à la curiosité intellectuelle. Ses discours sont dépourvus de l'appareil dialectique des philosophes ; mais quelle lumière et quelle vérité y trouvent ceux qui ont des yeux pour voir, des oreilles pour entendre, c'est-à-dire ceux qui jugent avec le cœur et non avec la tête. Jésus proclame une loi spirituelle, parfaite, universelle ; elle consiste dans la ressemblance avec Dieu. « Soyez parfaits, dit-il, comme votre Père céleste est parfait. » Et comment se réalise cette perfection ? en aimant Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa pensée. La loi morale n'est plus une abstraction, elle est le Père céleste même. Dans l'amour absolu pour lui, se réalise l'harmonie, vainement cherchée ailleurs, entre la loi qui commande et les passions prêtes à désobéir. Le moi entier est gagné à cet amour, les sentiments et la volonté sont tournés d'un seul côté et n'ont plus qu'une direction.

Voilà l'idéal que Jésus propose à l'homme et qu'il nous montre dans sa personne. Ses déclarations comme les actes de sa vie témoignent qu'il y a entre son Père et lui une union parfaite que le péché n'a pas troublée. « Nul ne connaît le Fils que le Père et nul ne connaît le Père

que le Fils et que celui à qui le Fils le veut révéler. » (Matth. XI, v. 27). Sa volonté est de faire la volonté de son Père ; aussi est-il le Fils bien aimé, le Fils unique de Dieu. S'il est le Fils de Dieu, il est aussi le Fils de l'homme, c'est-à-dire le frère aîné de la grande famille humaine qu'il veut ramener au Père céleste. Il est venu chercher et sauver ce qui est perdu. Dans son amour immense, il est ému de compassion à la vue du mal qui nous ronge et dont nous ne soupçonnons pas la gravité. Le mal qui attriste son cœur, n'est pas seulement la douleur physique qu'il a soulagée, mais c'est le péché, c'est la souillure, la révolte intérieure contre Dieu. Médecin des âmes, il s'adresse à celles qui veulent être guéries. « Venez à moi, dit-il, vous tous qui êtes travaillés et chargés, et je vous soulagerai. » A ceux qui souffrent de leurs péchés, aux pauvres en esprit, Jésus montre que le salut est dans leur douleur, que la vraie richesse se trouve dans cette pauvreté, parce que Dieu ne méprise pas le cœur brisé et qu'il n'éteint pas le lumignon qui fume encore. C'est à ceux-là que Jésus-Christ révèle le Père saint, juste et miséricordieux, prêt à pardonner à l'enfant prodigue et à l'accueillir avec joie dans la maison paternelle. Pour recevoir ce message d'amour, il n'est pas nécessaire d'avoir une haute intelligence ; il suffit de la simplicité de l'enfant, c'est-à-dire de cette droiture du cœur faite de bonne volonté et de confiance. Pour savoir si cette doctrine vient de Dieu ou de Jésus seul, il ne s'agit pas de raisonner mais de *vouloir* faire la volonté de Dieu. Le Dieu saint se révèle à ceux qui le cherchent, aux simples de cœur, et il se cache aux intelligences superbes. « Je te loue, ô Père, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et de ce que tu les as

révélées aux petits enfants. » Voilà pourquoi l'Eglise chrétienne s'est recrutée dès le commencement surtout dans les rangs obscurs de la société là où la vie du cœur est le plus entière, le plus simple et le plus droite. Chez l'homme instruit et cultivé, il arrive souvent que l'activité du cerveau a atrophié le cœur. Ceux qui ne veulent agir qu'après démonstration ne sont pas faits pour le christianisme, à moins qu'ils ne changent. Jésus-Christ n'a rien à faire avec les disputeurs de ce siècle, il refuse les discussions qui sont un jeu de l'esprit. Ce qu'il demande c'est une franche décision. Il n'y a que les violents qui ravissent le royaume des cieux. Pour devenir un disciple de Christ, il faut renoncer à soi-même, se charger de sa croix et le suivre. On n'est son frère et son ami, qu'à la condition de faire la volonté du Père. Dans cette union du cœur avec Christ, se réalise l'union avec Dieu qui est un avec le Fils. Nous devenons avec notre Sauveur une même plante, nous devons vivre comme il a vécu et vivre de sa vie. C'est dans cette communion intime avec Jésus-Christ que notre foi en Dieu puise sa force ainsi que l'espérance en une vie bienheureuse.

Mais, nous dira-t-on, ce n'est là que la foi du charbonnier faite avant tout d'ignorance. Nous croyons cette foi compatible avec la science si celle-ci n'étouffe pas la voix de la conscience et ne comprime les besoins du cœur. La foi chrétienne est profondément humaine, à la portée de chacun ; elle ne fait violence à aucun sentiment naturel si ce n'est aux passions mauvaises, et elle donne à notre vie le sens le plus élevé et le plus riche en en faisant le commencement d'une vie éternelle. En elle nous avons l'assurance d'atteindre la perfection qui nous est

commandée et qui réside dans la ressemblance de la créature au Créateur.

Nous faisons ainsi dépendre la foi évangélique de la volonté et de la conscience avant tout. Selon l'intellectualisme, il faudrait mettre la foi dans la tête d'abord et régler ensuite le cœur d'après cette foi. L'Évangile nous semble proposer une marche inverse. C'est le cœur qu'il faut gagner le premier pour qu'il éclaire ensuite l'intelligence. Si nous distinguons entre cœur et intelligence, c'est pour marquer plus fortement notre pensée. En réalité, la foi reste un seul acte où entrent toutes les facultés de notre être spirituel, mais dans lequel la volonté et le sentiment ont la plus grande part. La foi d'autorité, qui n'est au fond que de l'intellectualisme, facilite singulièrement la tâche de se faire des convictions. Une fois l'autorité scripturaire bien établie dans l'esprit, le reste s'en déduit à la façon d'un syllogisme. Mais on écarte ainsi le doute d'une manière violente et arbitraire. Laissons à l'église de l'infailibilité une pareille méthode contraire à l'esprit protestant. A l'exemple des réformateurs, plaçons l'autorité de Christ au dessus de la Bible. Faisons reposer notre foi sur cette divine personne et non sur un document, sans oublier que c'est dans la méditation des Ecritures que nous arrivons à connaître la personne et l'œuvre de notre Sauveur. La Bible reste donc pour nous le Saint Livre, le document de la Révélation, la Parole de Dieu.

Ce que nous avons dit de la certitude chrétienne laisse voir quelle idée nous nous faisons de l'apologétique. Nous l'entendons comme Pascal et Vinet l'ont entendue. Il faut répudier une fois pour toutes l'ancienne apologétique démonstrative et dogmatique, qui a été plus

nuisible qu'utile à l'Evangile, en favorisant le développement d'un intellectualisme dont nous avons peine à nous défaire.

L'apologétique doit amener l'individu à reconnaître la nécessité morale de se prononcer librement pour ou contre Jésus-Christ. Elle a pour tâche de montrer que le cœur et la conscience sont les organes avec lesquels nous saisissons la vérité chrétienne et que la foi découle de la vie morale, du sentiment du péché, de la soif de pardon et du besoin de perfection. Si ces dispositions font défaut, Christ restera incompréhensible. L'apologétique aura donc pour but de faire sentir à chacun que c'est à la *volonté*, à la raison pratique que Christ fait appel. Elle devra répondre aux incrédules sincères qui disent : je voudrais bien croire, mais je ne puis autrement. Cette parole que l'on entend souvent aujourd'hui, est l'expression de l'état psychologique d'un individu dont les sentiments se porteraient vers une croyance contraire à celle qu'il partage actuellement et qui ne le satisfait pas entièrement. Remarquons d'abord que l'individu dont il s'agit croit en quelque mesure à la croyance opposée à la sienne : Je *voudrais* bien croire. Il commence, dirions-nous, à ne plus croire à sa propre opinion, mais il veut y rester attaché. Il y a donc hésitation. La parole que nous avons citée se rapporte presque toujours aux croyances morales et religieuses, lesquelles supposent *la foi*. C'est le langage que tiennent ordinairement les libres penseurs sérieux. En réalité, et ils le reconnaîtront eux-mêmes, ils ne croient pas parce qu'ils ne veulent pas croire; ils ont leurs raisons pour cela. Ou bien, ils se refusent à l'idée de la foi opposée à celle de la connaissance; c'est là de l'intellectualisme; s'ils veulent y

persister, sans vouloir comprendre qu'en matière morale la foi est nécessaire, nous devons renoncer à toute discussion. Ou bien, et ce cas nous semble plus général, il leur répugne de croire à des dogmes dont l'Eglise réclame l'acceptation en bloc. Nous partageons leur répugnance et nous ne saurions les en blâmer. Mais pour ne devoir pas accepter tout en bloc, doit-on tout rejeter ? Nous redirons avec Paul : Examinez toutes choses, et *retenez* ce qui est bon. Oui, *veuillez* examiner, *veuillez retenir* ce qui est bon, si peu que cela soit, et surtout veuillez le mettre en pratique. Vous arriverez peut-être à la foi chrétienne par cette méthode pratique. Nous ne vous dirons pas avec Pascal : Faites comme si vous croyiez, mais faites dans la mesure, si faible qu'elle soit, où vous croyez. Il y a toujours en vous, si vous êtes encore homme, une croyance morale. Mettez-la en pratique, soyez parfaitement conséquent avec vous-même et bientôt l'Évangile que vous ne cesserez de méditer s'éclairera singulièrement à vos yeux. A l'idée d'une honnêteté naturelle toujours médiocre, lors même qu'elle est très élevée, se substituera l'idéal de la perfection dont nous voyons la réalisation vivante en Christ et qui consiste dans l'amour absolu pour le Dieu saint, juste et miséricordieux.

Vu :

Le Président de la soutenance,

L. MASSEBIEAU.

Vu :

Le Doyen,

F. LICHTENBERGER.

Vu et permis d'imprimer :

Le vice-recteur de l'Académie de Paris,

GRÉARD.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	7
CHAPITRE I. — La certitude comme phénomène de conscience.....	19
CHAPITRE II. — La liberté et l'obligation dans leurs rapports avec la certitude.....	44
CHAPITRE III. — Le monde moral et le pari moral.....	67
CONCLUSION	97
